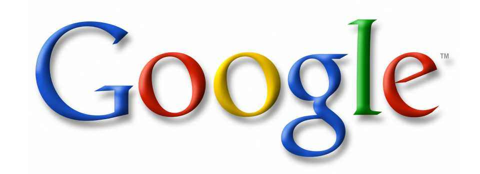
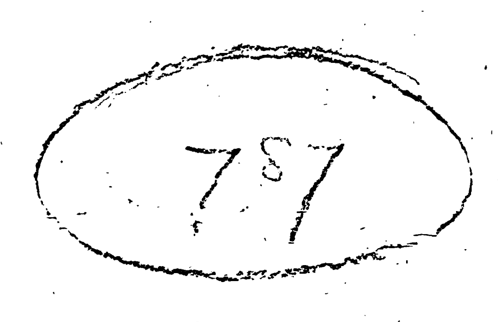
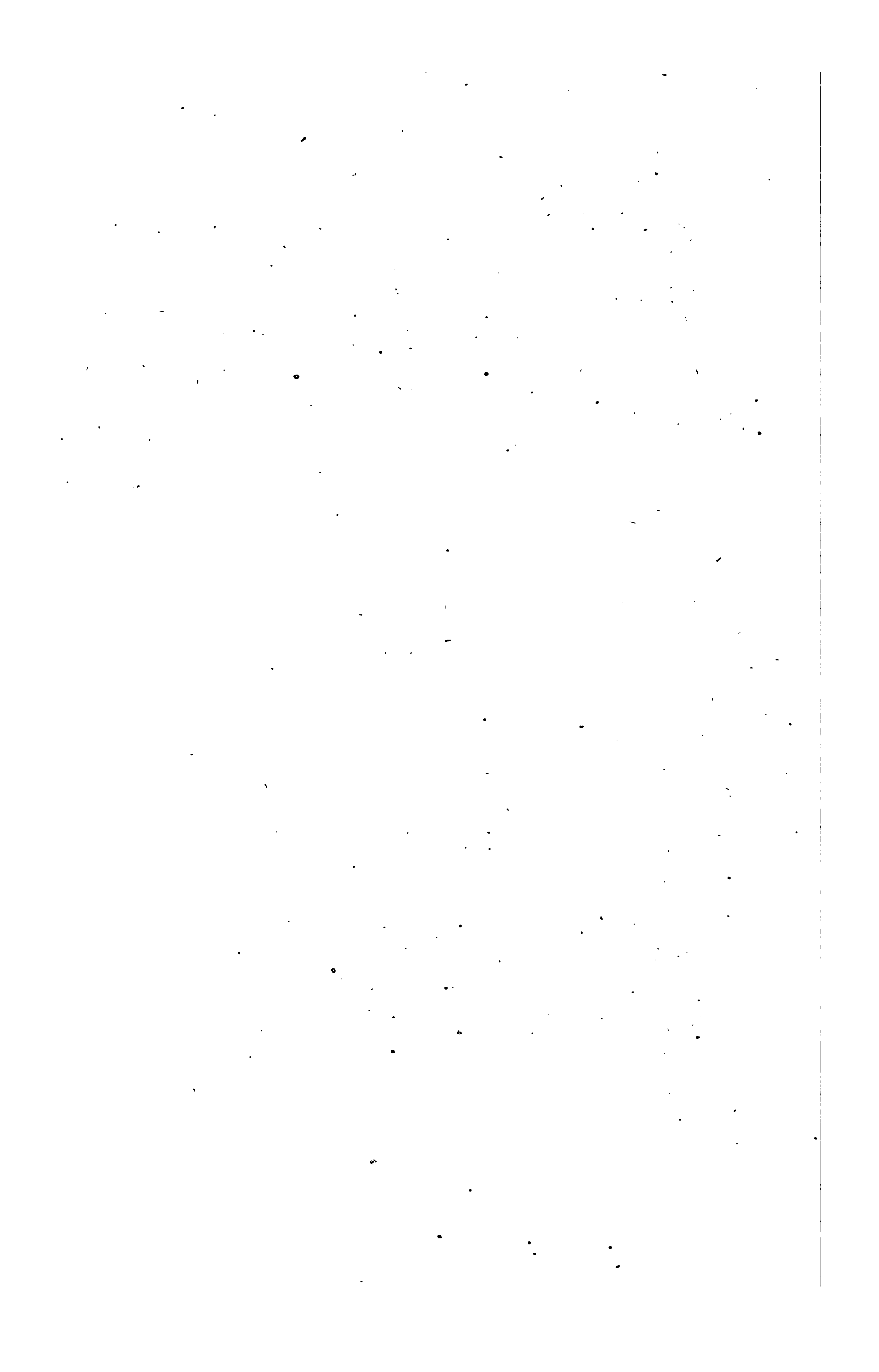










Zeitschrift
für
Philosophie
und
katholische Theologie.

In Verbindung mit vielen Gelehrten,

herausgegeben

von

D. Achterfeldt und D. Braun,
Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn.

Neue Folge.

Vierter Jahrgang. Drittes Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1843.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

B. Recensionen.

In der Bevorwortung der Schrift: „Leibnitzens ungedruckte: Animadversiones ad Cartesii principia philosophiae“ (s. das vorhergehende Heft S. 44 — 66) sind folgende sinnstörende Druckfehler zu verbessern:

S. 51. Z. 5. v. u. lies entgangen für entgegen.
S. 53. Z. 13. v. o. ist „Tractat“ ausgefallen.
S. 54. Z. 5. v. u. (in der Anmerk.) lies bei für durch.
S. 60. Z. 2—3 lese man: partim aliena, aliena vero corrigenda.
S. 62. Z. 9. v. u (in der Anmerk.) lies l. l. für I 1.
S. 63. Z. 11. v. o. lies Eymery für Emery.
S. 73. Z. 2. v. o. lies perceptionem für perceptionis.

Ueber das Recht des Staates und der Kirche in Betreff der Ehe, und über die Weise, dieses der Sache gemäß auszuüben.

§. 1.

Die Frage, welche wir uns zu beantworten vorgesetzt haben, ist folgende: „Steht dem Staate und der Kirche ein „gleiches Recht in Betreff der Ehe zu, und wie muß dasselbe „von Beiden nach der Natur der Sache ausgeübt werden?" —

Was die Wichtigkeit dieser Frage betrifft: so bedarf dieselbe keiner weitern Nachweisung. Wie im Gebiete der Natur, so ist auch auf dem Gebiete der Gesetzgebung vor Allem darauf zu sehen, daß Alles sich in seiner Sphäre halte, an welche es seiner Natur nach gebunden ist. Vermischungen des Ungleichartigen, des Sittlichen und Rechtlichen, des Politischen und Religiösen, mögen sie auch noch so lange sich zu vertragen scheinen, sie werden doch früher oder später Störungen hervorrufen, da die Elemente überall zur Sonderung geneigt sind, und nicht ruhen, bis sie diese erreicht haben. —

Was die Art und Weise angeht, wie unsere Frage beantwortet werden müsse; so springt es in die Augen, daß wir mit dem ersten Theile derselben beginnen müssen. Da sich nun dieser Theil auf die Natur des Rechtes in Betreff der Ehe bezieht, so müssen wir offenbar von der Quelle jenes Rechtes ausgehen, indem wir, was jeder leicht zugeben wird, nur auf diesem Wege zu irgend einer Kenntniß der Natur desselben gelangen können. Hiernach wird die ganze Untersuchung von selbst in drei Theile zerfallen.

Der erste wird von der Quelle des in Frage

stehenden Rechtes, der zweite von der Natur oder Beschaffenheit desselben, der dritte von der Ausübung desselben handeln.

Erster Theil.

Von der Quelle des Rechtes der Kirche und des Staates in Ansehung der Ehe.

§. 2.

Wenn man behauptet, die Kirche oder der Staat habe das Recht, über die Ehe gesetzliche Bestimmungen zu geben; so kann dieses einen doppelten Sinn haben. Denn wie alle Rechte der Kirche oder des Staates oder irgend eines andern Subjectes sich entweder auf die Geschichte oder geradezu auf die Natur der Sache gründen, so kann auch das Recht in Betreff der Ehe entweder auf beide oder auf eines von beiden sich zu gründen scheinen. Es fragt sich daher, in welchem Sinne wir die Frage zu nehmen haben.

Die Geschichte lehrt uns zunächst, was da bestehe, und wie es zum Bestehenden geworden sei; die Natur der Sache aber, was da sein könne und sein solle. Da nun das Ergebniß der Geschichte, wenigstens in Ansehung des jetzt Bestehenden, wie fast in keiner Materie, so auch in der unsrigen eben nicht schwer auszumitteln ist, da sich überdieß aller Streit über das Zustehen eines Rechtes gewöhnlich nur aus der Verschiedenheit der Meinungen über das, was sein dürfe und sein solle, entspringt; so ist schon in dieser Hinsicht uns der Sinn der Frage der interessanteste, worin sie sich auf die Natur der Sache bezieht, vieler andern Rücksichten, die uns diesen Sinn zu wählen bestimmen, nicht zu gedenken. Nichts desto weniger hat es auch eine große Wichtigkeit für uns, die Geschichte des hier in Frage stehenden Rechtes zu kennen, insbesondere werden wir dieser Kenntniß zur Beantwortung der dritten Frage nicht entbehren können: „wie das Recht in Betreff der Ehe auszuüben sei, damit die Ausübung der Sache

selbst mehr gemäß sei.“ Hier wird nämlich vorausgesetzt, daß die bestehende Ausübung nicht durchgängig der Sache gemäß sei. Diese Voraussetzung kann nur durch Kenntniß des Bestehenden gerechtfertigt werden. Außerdem können alle aus der Natur der Sache abgeleiteten Vorschläge offenbar nur dann für die Anwendung nützlich werden, wenn man einsieht, wie sie in das Bestehende eingreifen und an dasselbe angeknüpft werden können, wozu wieder die Kenntniß des Bestehenden unentbehrlich ist. Aber wozu dann eine Geschichte der Gesetzgebung über die Ehe? Eine Beschreibung des gegenwärtigen Zustandes würde ja hinreichen? — Jeder bestehende Zustand menschlicher Dinge ist ein Gewordenes, nach und nach Gebildetes, hat also den Grund seines Seins, wie dasselbe jetzt ist, in vielen frühern Zuständen bis zum ersten Anfange hinauf. Das Auffassen desselben, wie er ist, kann also nur zu einem Verstehen desselben führen, von dem alle Kenntniß des Grundes und darum auch des Zusammenhanges des Erkannten ausgeschlossen ist. Wenn nun eben durch das Durchschauen des Grundes und des Zusammenhanges die gelehrte und wissenschaftliche Kenntniß sich von der ungelehrten und unwissenschaftlichen unterscheidet, so darf es wohl, da wir unsern Gegenstand in allen Theilen wissenschaftlich behandeln wollen, nicht weiter auseinander gesetzt werden, daß wir uns mit einer bloßen Beschreibung des gegenwärtigen Zustandes nicht begnügen können, sondern der Geschichte bedürfen. — Nur werden wir uns auf keine ausführliche Erörterung der Geschichte hier einlassen, weil das Philosophisch-Rechtliche, wie schon gesagt, der Hauptgegenstand dieser Abhandlung sein soll, und eine vollständige Ergründung der Geschichte gewiß zu einem eigenen Werke, geschweige denn zu einer eigenen Abhandlung reichlichen Stoff darbieten würde. Wie weit wir uns übrigens auf die Geschichte einzulassen haben, werden wir besser tiefer unten bestimmen; und bemerken wir jetzt nur, daß der erste Theil der Abhandlung folgende zwei Fragen beantworten müsse:

1. Haben, der Natur der Sache nach, der Staat und die

Kirche ein Recht über die Ehe gesetzliche Bestimmungen zu geben?

2. Wie wurde es nach der Geschichte mit dem Rechte der Gesetzgebung über die Ehe gehalten?

So zerfällt der erste Theil also von selbst in zwei Abschnitte.

Erster Abschnitt.

Ob der Staat und die Kirche der Natur der Sache nach ein Recht zu gesetzlichen Bestimmungen über die Ehe haben.

§. 3.

So viel ist von vorne herein klar, daß sowohl die Zwecke des Staates als der Kirche eine in der Natur der Sache gegründete Verbindung mit der Ehe haben müssen, wenn die Antwort auf unsere Frage bejahend ausfallen soll. Denn wenn eine solche Verbindung nicht Statt findet, so haben weder der Staat noch die Kirche, der Natur der Sache nach, mit der Ehe sich zu befassen, weil sie nicht in das Gebiet ihrer Zwecke, und eben damit nicht in den Bereich ihrer Thätigkeit fällt. Wir haben demnach über jeden, über Staat und Kirche, insbesondere zu fragen, ob unter der Ehe und ihren Zwecken eine in der Natur der Sache gegründete Verbindung Statt finde.

I.

§. 4.

Findet eine in der Natur der Sache gegründete Verbindung zwischen der Ehe und den Zwecken des Staates Statt? —

Diese Frage wird sich offenbar von selbst beantworten, wenn wir uns a) das Wesen der Ehe, und b) die Zwecke des Staates klar machen.

ad a.

Was sich vor Allem als Antwort herausstellt, wenn wir

fragen, was die Ehe sei, ist, daß die Ehe eine Verbindung unter einem Manne und einem Weibe sei, um gemeinschaftlich und unzertrennlich mit einander zu leben. Diese Erklärung enthält ungefähr dasselbe mit der, welche das Röm. Recht gibt §. 17. de patria potest. (1. 9.) „Nuptiae autem „sive matrimonium, est viri et mulieris coniunctio, indivi„duam vitae consuetudinem continens“ wie auch das canon. Recht c. 3. c. 27. q. 2. und c. 11. X. de praesumt. (2. 23.). Setzt man, um die Natur dieser Verbindung zu bezeichnen, statt individuam vitae consuetudinem continens, wie die Juristen häufig gethan haben, einen bestimmten einzeln Zweck der Ehe als Merkmal hinzu, wie z. B. die Ehe ist eine Verbindung unter einem Manne und einem Weibe, um Kinder zu erzeugen und zu erziehen: so verwechselt man offenbar ein Moment der Ehe mit der Ehe selbst; denn die Erzeugung und Erziehung von Kindern ist nur eine Seite der Ehe, bei weitem nicht das ganze Wesen derselben. Dies wird, um nur eins anzuführen, schon daraus klar, daß nach dieser Erklärung überall da, wo die Erreichung jenes Zweckes unmöglich, gar keine Ehe Statt finden könnte, also nicht unter alten Leuten, oder unter solchen oder mit solchen, die zum Kindererzeugen unfähig wären. Das hat aber wohl noch niemand behauptet und wird keiner behaupten. Darum läßt denn auch das positive Recht sogar unter solchen Personen eine Ehe zu, welche des Kindererzeugens unfähig sind. c. 4. X. de frigid. (4, 15). L. 39. §. 1. D. de iure dot. (23, 3). L. 27. C. de nupt. (5, 4). Auch nicht einen andern besondern Zweck können wir aufstellen, um das Wesen der Ehe näher zu bestimmen. Wir würden auf diese Weise immer, wenn auch der aufgestellte Zweck ein zulässiger wäre, doch nur eine einseitige und darum unrichtige Ansicht gewinnen.

Besser bleiben wir also bei der eben gegebenen, aus dem ersten Anschauen des Lebens aufgefaßten, und darum freilich jetzt noch zu allgemeinen, aber eben deßwegen auch ungezweifelt wahren Erklärung stehen, um durch Ergründung des Innerlichen an den in derselben enthaltenen Stücken

das Wesen der Sache aufzufassen. — Das Erste war: die Ehe sei eine Verbindung unter Mann und Weib. Es ist also das natürliche Geschlechtsverhältniß, was hier von beiden Personen festgesetzt und wirklich gemacht wird, was von nun an die beiden in sich faßt. Jede von beiden hört auf ein Einzelnes für sich zu sein, und ist von nun an Glied eines natürlichen Verhältnisses. Aber dieses natürliche Verhältniß findet als ein natürliches auch unter den unvernünftigen Thieren Statt. Daher die Römer die Ehe zu dem ius rechneten, quod natura omnia animalia docuit, d. h. dessen Grundlage ein Verhältniß ist, was allen Thieren, als solchen, gemeinschaftlich ist. pr. I. de iure natural. (1, 2). Da nun der Mensch, wesentlich von allen andern Thieren verschieden ist, nämlich durch seine sittliche Natur, oder durch die Freiheit, und da eben diese sittliche Natur ganz allgemein und unbedingt von ihm fordert, daß er nirgends bloß als Thier erscheine, sondern überall als Mensch, d. h. als ein sittliches Wesen: so muß nothwendig auch jenes natürliche Geschlechtsverhältniß bei dem Menschen zu einer höheren, zu der sittlichen Würde erhoben werden.

Hieraus folgt, daß das Wesentliche der Ehe etwas Sittliches sei, mithin die der genannten Verbindung zur Verwirklichung des geschlechtlichen Verhältnisses zu Grunde liegende Gesinnung, außer welcher, wenn übrigens das geschlechtliche Verhältniß auf eine menschliche Weise wirklich ist, offenbar kein anderes Sittliches an der Ehe sein kann.

Nun hat die Natur selbst mit dem Unterschiede der Geschlechter ein Geistiges verbunden, wodurch eben, als durch das Bewegende und Belebende, das Geschlechtsverhältniß verwirklicht wird, nämlich den Geschlechtstrieb, oder wie man diesen auch nennt: die natürliche Geschlechtsliebe. Diese aber, wiewohl sie nicht bloß etwas Körperliches, sondern, wie gesagt, auch etwas Geistiges ist, ist dennoch, auch abgesehen von ihrer körperlichen Erscheinung, nur etwas thierisch-

oder physisch-geistiges, weil sie an und für sich, und unabhängig von der Freiheit in dem Menschen sich regt und seine Kräfte in Bewegung setzt. Sie ist daher nicht jene Gesinnung, ja sie ist überhaupt noch keine Gesinnung, weil an der Gesinnung nothwendig die Freiheit Antheil haben muß. Weil sie aber physisch nothwendig mit dem geschlechtlichen Verhältnisse auch bei dem Menschen verbunden ist: so soll sie wieder ein Sittliches werden, soll durch Theilnahme der Vernunft und Freiheit veredelt werden. Wird sie das, so ist sie also die dem menschlichen, geschlechtlichen Verhältniß zu Grunde liegende Gesinnung. Mithin ist die Liebe, d. h. die veredelte, die sittliche Liebe das Wesen der Ehe. Und dieses eben sagt das zweite Stück, welches die oben genannte Erklärung enthält, wenn man es mit dem nun entwickelten ersten zusammennimmt. Die Ehe sei eine Verbindung unter Mann und Weib, hieß es nämlich, um gemeinschaftlich und unzertrennlich mit einander zu leben. Diese innige Gemeinschaft des Lebens, oder allseitige Vereinigung aller Interessen und des ganzen Seins, ist die Erscheinung der Liebe, welche das Wesen der Ehe ausmacht, und durch sie wird also das natürliche geschlechtliche Verhältniß zum sittlichen und rein menschlichen erhoben. Nur da, wo sie das geschlechtliche Verhältniß begleitet, kann eine Ehe sein.

In ihr ist nun, eben weil sie ein Sittliches und rein Menschliches ist, das bloß Natürliche und Geschlechtliche so zurückgetreten und untergeordnet, daß wir, wenn wir den Namen „Ehe" nennen oder hören, beinahe einer Reflexion bedürfen, um das darin wieder zu finden, und dabei immer nur jene allseitige und innige Gemeinschaft des Lebens vorzugsweise denken. Immerhin ist es aber darin noch enthalten, und zwar nothwendig, weil nur durch seine Veredlung die ganze Gemeinschaft entstanden und weil diese immer eine allseitige, auch auf das Geschlecht sich beziehende ist.

Durch die beschriebene Vereinigung nun hören offenbar beide, Mann und Weib, auf, sich selbst anzugehören. Jeder

findet sich vielmehr, — das ist das Wesen der Liebe, — in dem andern wieder. Diesem hat er seine ganze Individualität hingegeben, wie der andere hinwieder die seinige ihm hingegeben hat. Was an jeder Besonderes war, also hauptsächlich alle Eigenwilligkeit, das wird mithin durch diese Vereinigung abgestreift, und es bleibt nur bestehen, was dem Sittlichen des Bandes, oder der Liebe angehört, dasjenige, worin beide Individualitäten Eins sind.

Wie stehen nun beide in dieser Hinsicht gegen andere Menschen? Offenbar sind diese verpflichtet, die Verbindung der beiden anzuerkennen. Denn jeder Mensch soll das Menschliche, die Menschenwürde oder was dasselbe ist, die Freiheit überhaupt, und auch in jeder besonderen Existenz, worin sie sichtbar wird, anerkennen und achten. Dies ist eine unbedingte Forderung, und das höchste Recht der Menschheit, eben weil der Mensch sofort seine Menschheit aufgibt, wo er diese nicht anerkennt. Die Ehe aber ist, wie sich aus dem Gesagten deutlich ergiebt, eine wahre und wirkliche Existenz der Freiheit. Sie ist ein sittliches, nur durch die Freiheit mögliches und wirkliches Verhältniß. Also — hier zeigt sich nun die nothwendige Verbindung mit den Zwecken des Staates.

ad b.

Der Staat nämlich ist eine organische Vereinigung von Menschen, deren Zweck das Wohl des Ganzen und aller Einzelnen ist. — Wir stellen diese Erklärung wieder so hin, wie sie aus der einfachen Betrachtung eines jeden wirklichen Staates aufgefaßt wird. Gerade auf diesem Wege werden wir am leichtesten die Wahrheit finden, und die Gefahr vermeiden, das, was wir suchen, deßwegen nicht zu finden, weil wir es weit suchen, da es doch so nahe liegt. So einfach spricht auch einer der größesten Philosophen aller Zeiten über diese Sache, ich meine Aristoteles in seiner Politik *): *Ου μὴν ἀλλὰ*, sagt er, *καὶ τὸ κοινῇ συμφέρον συνάγει, καθ'*

*) 3 B. Kap. 6. Tom. II. p. 1278. edit. Acad. reg. Boruss.

ὅσον ἐπιβάλλει μέρος ἑκάστῳ τοῦ ζῆν καλῶς. Μάλιστα μὲν οὖν, τοῦτ' ἐστὶ τέλος, καὶ κοινῇ πᾶσι καὶ χωρίς· συνέρχονται δὲ καὶ τοῦ ζῆν ἕνεκεν αὐτοῦ, καὶ συνέπουσι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν κ. τ. λ. Was dieses ζῆν καλῶς sei, sagt uns Cicero, nämlich: bene et beate vivere*). Das ist der Anspruch den jeder Einzelne und Alle insgesammt an das irdische Dasein machen und vermöge ihrer Natur machen müssen. Durch dieses Streben nach dem Wohl beurkunden sie sich eben als das was sie sind, als lebende Wesen, denn das Wohl ist gerade das freie Leben aller Kräfte, und nur wo dieses auf irgend eine Weise gehemmt wird, da fühlt der Mensch sich nicht wohl und kann sich nicht wohl fühlen, weil in soweit eigentlich sein Leben getödtet wird. Aber das freie Leben, die Entfaltung der Kräfte, wovon hier die Rede, ist nicht zu verstehen von einem ungeregelten Ausüben alles dessen, was in dem Menschen Lebendes ist, insbesondere von einem ungemessenen Ausüben der thierischen Kräfte. Das Thierische im Menschen soll allerdings leben; allein, wie wir schon am Ende des vorigen Absatzes gesehen haben, nur, damit das Menschliche im Menschen lebe, d. h. der vernünftig-freien Natur des Menschen soll die natürlich-freie, oder die sinnliche untergeordnet sein. Duplex est enim vis animorum atque natura: una pars in appetitu posita est, quae est ὁρμή Graece, quae hominem huc et illuc rapit; altera in ratione, quae docet et explanat, quid faciendum fugiendumve sit. Ita fit ut ratio praesit, appetitus obtemperet **). Gehorcht der appetitus, die unordentliche Sinnlichkeit, die Konkupiszenz, nicht, so lebt nicht der Mensch, sondern das menschliche Thier, und das menschliche Streben ist dann unbefrie-

---

*) Lateinisch: Verumtamen communis utilitas eos congegrat et in unum conducit, quantum pro sua quisque parte ad honeste vivendi facultatem conferre potest: Hic ergo maxime propositus finis est et communiter omnibus et proprie singulis. Conveniunt autem etiam eius ipsius rei causa ut vivant.

**) Cicero de Officiis l. I, 28.

digend, der Mensch also nicht im Besitze des Wohles. Dieses Streben nun erzeugt von selbst jenes geordnete Ganze, was wir Staat nennen, indem ein Leben aller Kräfte in Uebereinstimmung mit der sittlichen Freiheit, bei einer Masse von Menschen, die neben einander leben, von selbst ein geordnetes Ganzes hervorbringt, und ohne ein geordnetes Ganzes, wie man von selbst einsieht, durchaus unmöglich ist. Die Vernunft aber, von Gott dem Menschen zur höchsten Leiterin alles dessen, was in ihm geschieht, gegeben, billigt jenes Streben, sobald der Mensch sich dessen bewußt wird, und macht es sogar zur Pflicht, weil sie unerläßlich fordert, daß die Freiheit in dem ganzen Sein des Menschen sichtbar werde. Sie billigt und fordert daher auch das, wozu jenes Streben nothwendig führt, die Bildung des organischen Ganzen, oder, daß jeder Einzelne als Glied des Staates lebe.

Hieraus folgt nun, daß der Staat die Existenz der Freiheit realisiren, oder was dasselbe ist, schützen soll, indem diese die conditio sine qua non alles Wohles, oder vielmehr genau genommen, das Wohl selbst ist. Mithin ist der unmittelbare Zweck des Staates: Schutz der Freiheit und ihrer Existenz. Die Freiheit aber existirt im Konkreten immer nur in dem Einzelnen. Die Freiheit in ihrer Existenz im Einzeln und auf andere Einzelne bezogen ist das Recht. Also können wir auch sagen: Schutz des Rechtes ist der unmittelbare Zweck des Staates.

Wenden wir dieses an auf das oben über die Ehe gesagte, so ist klar, daß diese, weil sie eine wirkliche Existenz der Freiheit ist, mit dem Zwecke des Staates in einer unzertrennlichen und nothwendigen Verbindung steht, oder daß es, wegen seines Zweckes, dem Staate obliege, die eheliche Verbindung der Einzelnen zur allgemeinen Anerkennung zu bringen und darin zu erhalten. Ohne noch aus dem hier Gesagten weitere Folgerungen zu ziehen, wollen wir auf die hier als in der Sache selbst gegründete und darum nothwendig erkannte Verbindung der Ehe mit den Staatszwecken, gleichsam die Probe machen. Ist sie nämlich in der That eine

nothwendige, so muß die Annahme, sie sei **nicht** nothwendig, Folgerungen ergeben, wobei der Zweck des Staates unerreichbar, und darum der Staat selbst ein Nichtiges wird, was unmöglich dauernd bestehen kann.

Also angenommen, die erkannte Verbindung sei keine nothwendige: so ist die erste Folge, daß der Staat weder berechtigt noch verpflichtet sei, die Ehe der einzelnen Glieder in allgemeine Anerkennung zu bringen und darin zu schützen. Denn ein anderer Rechtsgrund läßt sich überhaupt für keine Befugniß des Staates anführen, als eine Nothwendigkeit um seiner Zwecke willen.

Jeder Gegenstand, welcher nicht durch diese afficirt wird, ist kein Gegenstand seiner Wirksamkeit. Dehnt er sie doch bis auf diesen aus, so ist das nur für Willkühr zu halten.

Wenn nun die Ehe nicht in die Sphäre der Staatswirksamkeit fällt, so bleibt sie den Einzelnen, und damit zugleich der noch in Natürlichkeit befangenen Freiheit, d. h. mit anderen Worten, der Willkühr, den Launen und Leidenschaften, überhaupt dem ganzen Einflusse der sinnlichen Natur des Menschen überlassen. Wo mithin eine wahre Ehe existirt, da ist diese dann den Verletzungen nicht nur der betheiligten Partheien, sondern auch aller andern Mitglieder der Gesellschaft preisgegeben — und ein jeder sieht leicht ein, daß der Staat, welcher doch die äußere Darstellung der Idee der sittlichen Freiheit *) und des Rechts sein soll, bei einem solchen Zustande schon gar nicht mehr in der Wahrheit vorhanden wäre. Noch greller tritt diese, dann erfolgende Nichtigkeit des Staates hervor, wenn wir hinzunehmen, daß außer der rechtlichen Verletzung der Ehe nun auch eine Verunreinigung derselben, ein völliges Aufheben ihres Wesens möglich und nothwendig wird **). Denn wo die ungezügelte

*) Ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος, καὶ πᾶς ἄφρων δοῦλος. — Solum sapientem esse liberum, et omnem stultum servum. Cicero Paradoxon V.

**) Nothwendig wird sie eben, weil sie möglich wird; denn die wirken-

Willkühr ungehindert ihren Einfluß ausübt, da muß, zumal wenn gerade wie hier, der allerheftigste Trieb der sinnlichen Menschennatur mit ins Spiel kommt, das Sittliche, was vorherrschen sollte, zurücktreten, das Natürliche überwiegend werden und so das Thierische, weil ihm nun menschliche Intelligenz und Kräfte dienstbar sind, in seiner ganzen Furchtbarkeit an die Stelle des Menschlichen treten. So werden zunächst die Individuen verwildern, die Ehen Larven aller Schändlichkeit werden, die Familienbande durch rohe Unzucht und Laster jeglicher Art zerrissen, die heiligsten Verhältnisse der Natur und Religion mit Füßen getreten und der Staat? Er wird in seiner innersten Substanz, in seinen ersten Elementen — denn das sind ja eben die Ehen *) — zerrüttet, unheilbar verdorben und endlich aufgelöset werden.

Nachdem wir nun die in Frage stehende Verbindung als wirklich erkannt haben, so fragt sich, ob bloß diese eine oder auch noch eine andere Statt finde. Betrachtet man den oben deducirten Begriff des Staates genau, so ist leicht zu sehen, daß eine unmittelbare Verbindung mit den Zwecken des Staates nur einfach möglich sei. Denn diese Verbindung ist einzig und allein dadurch gedenkbar, daß die sittliche Freiheit in irgend etwas existirt. Wo diese aber existirt, da existirt sie entweder ganz, oder sie existirt gar nicht, und es ist darin kein Mehr oder Weniger möglich; auch existirt sie immer nur einmal, oder will man die durch mehre Individuen zugleich vermittelte Existenz eine vielfache nennen, so hat das doch auf die größere oder geringere Befugniß und Nothwen-

---

den Ursachen sind dann in den besonderen Trieben der sinnlichen Natur vorhanden und sind, zwar immer durch mancherlei gehemmt, doch nicht durch einen überall und allgemein eintretenden Schutz gegen ihre Wirkung, sondern durch Verhältnisse, die selbst der Macht jener Triebe weichen können.

*) Prima societas in ipso coniugio est: proxima in liberis: deinde una domus, communia omnia etc. Cicero de Officiis l. I, 17.

digkeit des Schutzes in der Theorie keinen Einfluß, weil diese denselben in Allem und überall absolut und auf gleiche Weise fordert.

Aber eine größere oder geringere Wichtigkeit jenes Schutzes ist allerdings gedenkbar und wirklich. Diese ist nämlich zu messen, theils nach der Schwierigkeit desselben für sich, theils nach dem Verhältnisse, worin der Schutz der Freiheit in irgend einer Existenz, oder der Schutz eines Rechtes steht zu der Möglichkeit des Schutzes aller anderen Rechte. Je mehr diese durch Nichtschützen eines Rechtes vermindert wird, und je geringer die Möglichkeit des Schutzes für das besondere Recht an sich ist, ein desto wichtigerer Gegenstand ist dieses Recht für die Wirksamkeit des Staates, weil eine desto größere Gefahr dem Bestehen des Staates aus der Vernachlässigung desselben droht.

Wodurch wird nun die Möglichkeit des Schutzes der Freiheit überhaupt am meisten vermindert? Offenbar durch die größte Vermehrung des Einflusses dessen, was die Existenz der Freiheit vernichtet, und das ist einzig und allein die natürliche, die in Natur befangene Freiheit, oder die sinnliche Natur des Menschen. Diese Vermehrung aber kann sich auf die Intension und die Extension des Einflusses beziehen. Also je ausgebreiteter der Einfluß der sinnlichen Triebe wird und je heftiger diese Triebe sind, desto mehr leidet der Zweck des Staates. Nun ist es wohl eine ausgemachte Sache, daß 1. der sinnliche Trieb, welchem in unserm Falle durch Nichtentgegenstellen des Schutzes freier Lauf gelassen würde, der heftigste und zugleich anhaltendste ist von allen, die dem Menschen inwohnen; 2. daß auch nächst den körperlichen Bedürfnissen kein Trieb so allgemein seine Herrschaft über die Menschen ausübt. Mithin ist es klar, daß es wenigstens keinen Gegenstand gebe, welcher für die Gesetzgebung des Staates wichtiger sein könne als die Ehe. Dieses erscheint noch einleuchtender, wenn man die oben schon berührte Betrachtung über das Verhältniß der Ehe zum Staate fortsetzt. Die Ehe ist nämlich als Basis der

Familie das materielle Element und erhaltende Prinzip des Staates. Daher unter allen Verhältnissen in dem Staate kein einziges Verhältniß vorkommen kann, welches nicht auf irgend eine Weise wieder materielle Verbindung mit Familienverhältnissen hätte. Die Schlechtigkeit also, welches das Walten des heftigsten der sinnlichen Triebe in die Ehe bringt, geht nach und nach von selbst in alle Elemente des Staates über, und übt so weiter ihren verderblichen Einfluß auf alle Verhältnisse und Verzweigungen desselben aus. Will man die hoffnungslose Versunkenheit in aller Verderbtheit sehen, welche auf diese Weise endlich herbei geführt wird, so betrachte man das alte Rom in den Zeiten seines allmähligen Sinkens. Wenigstens wird man auch die Ausartungen der Ehe durch die Herrschaft sinnlicher Triebe unter den wesentlichsten Ursachen dieser Erscheinung finden. —

Nun zur zweiten Frage des ersten Abschnittes.

II.

§. 5.

Findet eine in der Natur der Sache gegründete Verbindung zwischen der Ehe und den Zwecken der Kirche Statt?

Der Weg zum Auffinden der Antwort ist durch das Vorige gezeigt. Wir haben nämlich wieder die Zwecke der Kirche gegen das Wesen der Ehe zu halten, und da wir von dem letztern oben schon das Erforderliche gesagt haben, um diese Vergleichung anstellen zu können, bleibt uns nur noch übrig, die Zwecke der Kirche zu untersuchen.

Der Zweck, oder die Zwecke der Kirche, können wohl nirgends sicherer aufgesucht werden als in der Geschichte der Entstehung derselben. Da uns diese vorliegt, da wir so viele Aeußerungen der für ihre erste Gründung thätigen Männer haben, so müssen wir nothwendig aus diesen die Bedeutung der von ihnen gegründeten Anstalt auf das Bestimmteste erkennen können, oder wir müssen glauben, daß dieselbe gar keine Bedeutung habe.

Nun ist bei dem unbefangensten wie bei dem befangen-

sten Lesen der Urkunden des Christenthums immer das Eine klar und fest, daß sich die ganze Erscheinung des göttlichen Stifters der christlichen Kirche, all sein Wirken und Streben, nur auf den einen Zweck bezog: das ganze Menschengeschlecht aus einem Zustande der Gesunkenheit und Verderbtheit emporzuheben, und in einen besseren wieder herzustellen. Nach seiner Lehre nämlich war, seitdem das erste Menschenpaar sich durch eine totale und unter den Umständen, worin es lebte, möglich größte Verwirrung von der menschlichen Bestimmung entfernt hatte, die menschliche Natur verdorben, und zwar darin verdorben, daß nun in allen Menschen die Sinnlichkeit vorherrschte, die Vernunft aber ohnmächtig war, daß also ein Mißverhältniß unter Vernunft und Sinnlichkeit in Allen ohne Ausnahme Statt fand *). Mit der Rechtfertigung dieser Lehre von der Vernunft, welche übrigens nicht im Mindesten schwer ist, haben wir uns hier nicht zu befassen. Durch dieses der Anlage nach schon angeborene Mißverhältniß war es Allen ohne Ausnahme unmöglich, ihre Bestimmung zu erreichen; denn ihre Bestimmung war: die vernünftige Natur in sich, die aber nur eben von der sinnlichen beherrscht wurde, durch strenge Thätigkeit zu einer immer höhern Vollkommenheit auszubilden, und sich dadurch der Glückseligkeit einer nähern Vereinigung mit ihrem Schöpfer fähig zu machen. So war also von selbst das ganze Geschlecht in einem gesunkenen und zugleich hoffnungslosen Zustande, wenn es sich selbst überlassen blieb. Aber Gott überließ es nicht sich selbst. Er konnte ihm wieder aufhelfen auf zwei verschiedenen Wegen, nämlich 1. indem er die nun verdorbene menschliche Natur wieder umschuf, und so die zur Beseligung erforderliche Harmonie in derselben wieder herstellte; 2. indem er sie zwar bestehen ließ, verdorben wie sie jetzt war, aber der Vernunft ein Gegengewicht, einen unmittelbaren Beistand gab gegen die Sinnlichkeit, so daß jene ungeachtet der Stärke dieser, dennoch das Vorherr-

*) Paulus an die Römer.

schende werden konnte. Ein dritter Weg der Hülfe ist nicht gedenkbar. Den ersten wählte Gott nicht, wie das Christenthum ausdrücklich lehrt (Corinth. 12, 7. Röm. 8.) und unser eigenes Bewußtsein uns noch täglich bezeugt. — Aber den zweiten wählte er, denn es ist bekannt, daß der Zweck des ganzen Christenthums eben der sei, uns die Wiederherstellung der Menschennatur durch Bereitung eines Gegengewichtes gegen die Sinnlichkeit kund zu machen, und weiter dann allen Menschen anzugeben, wie sie sich in Besitz desselben setzen können.

Vergleiche 1. Mos. 3, 15. 12, 3, u. 18, 17. 18.; ferner 1. Mos. 22, 16—18. 26, 3—5, 28, 13. 14. und 9, 8. 10. mit Joh. 1, 27—29. Matth. 11, 3—6. Jes. 35, 5. 6. Lucas 19, 10. Joh. 3. 16, 17. 1. Timoth. 1, 15. I. Tim. 2, 4. Röm. 5, 16. 17. I. Joh. 2, 12. Eph. 1, 3. 7. Hebr. 10, 1. ff. Denn nicht unmittelbar und nicht ohne ihr Zuthun sollte ihnen dasselbe gegeben werden, sondern 1. sollte ein Vermittler zwischen Gott und den Menschen auftreten, welcher durch eine vollkommene Unterwerfung unter den Willen Gottes und einen vollkommen tugendhaften Lebenswandel den Menschen jenen göttlichen Beistand verdienen sollte.

Nicht als wenn es an sich eines solchen Vermittlers und eines solchen Verdienens bedurft hätte; nein auch unverdient konnte Gott allerdings die Hülfe geben. Aber da er einmal, was so ausdrücklich in allen Lehren des Christenthums vorkommt, gewollt hatte, daß dieselbe verdient würde, so war es, denn ein andrer Grund läßt sich nun vernünftig nicht denken, allein Gottes Güte, die diesem Wollen zu Grunde lag, indem es in die Augen springt, daß, durch die Dazwischenkunft des Vermittlers, durch dessen Lehren und Beispiel, durch das Abhängigmachen der Gabe, der ganzen Wiederherstellung des Menschengeschlechts von der unbedingten und vollkommenen Unterwerfung des Vermittlers, die Gabe selbst, der Beistand zur Bekämpfung der Sinnlichkeit weit wichtiger erscheinen, von weit mehr Menschen

gesucht, von allen die sich dieselbe erwerben, weit besser benutzt werden mußte, als außerdem der Fall gewesen wäre. Und daher sollten auch

2. die Menschen selbst etwas thun, um den nun erworbenen Beistand zu erwerben. Sie sollten nämlich — das lag in der Sache selbst, und wurde von dem Vermittler ausdrücklich gefordert, an jene Wiederherstellung durch Christus glauben, und sich der von ihm angewiesenen Mittel bedienen, um derselben theilhaft zu werden. Diese Mittel sollten nicht blos die aus der Natur der Sache als solche hervorgehende sein — eigenes Ringen nach Tugend und Religion, unterstützt durch wirksame Uebungen nach der Lehre Christi — sondern auch besonders unmittelbar und außernatürlich wirkende — die, welche das Christenthum Sakramente nennt. Dazu aber, daß ihnen dieses, der Glaube und das Wirken in und aus diesem Glauben, fortan für immer möglich bliebe, stiftete Christus eben die Anstalt, welche wir Kirche nennen. In dieser sollten Alle 1. die Lehre von der Wiederherstellung der Menschennatur, und 2. die Mittel finden, an dieser Wiederherstellung Theil zu nehmen. Die Kirche erreicht also ihren Zweck dadurch, daß sie die von Gott gewollte Wiederherstellung lehrt, und die ihr gegebenen Mittel darreicht, wodurch die Menschen der Wiederherstellung theilhaft werden.

Ihr Zweck selbst ist mithin: durch den Glauben die Menschen zum Gebrauche der Mittel zu führen, wodurch die Menschennatur wiederhergestellt werden soll, oder auch: er ist die Bewirkung dieser Wiederherstellung selbst.

Hieraus geht hervor, daß die Kirche berechtigt und verpflichtet sei: a) das Christenthum zu lehren, und zur Ausübung der Lehren alle ihre Mitglieder aufzufordern, b) die ihr anvertrauten Tugendmittel auszuspenden in der von Christus vorgeschriebenen Weise. —

Da nun das Christenthum seine Lehren über alle Verhältnisse des menschlichen Lebens ausdehnt, um die Menschen zu unterrichten, wie sie in jeder Hinsicht zur Wiederherstellung

ihrer Natur mitwirken sollen; so ist schon im Voraus zu vermuthen, daß es sich auch über ein so vorzüglich wichtiges, und mit der Sittlichkeit so innig zusammenhängendes Verhältniß als die Ehe es offenbar ist, äußern müsse; und äußert es sich wirklich darüber, so liegt eine in der Natur der Sache gegründete Verbindung der Ehe mit den Zwecken der Kirche am Tage. Die Kirche muß dann die Lehren des Christenthums über die Ehe verkünden, und muß deren Befolgung von ihren Mitgliedern fordern; — Nun haben wir wirklich sehr nachdrückliche Lehren Christi über die Ehe. Sie sind Allen, die sich Christen nennen, bekannt: nur werden sie, bei der einmal bestehenden Theilung der Christen in verschiedene Konfessionen, von diesen verschieden verstanden. Die Katholiken nämlich finden in den Aeußerungen der Schrift ein unbedingtes, die Protestanten ein bedingtes Verbot der Trennung der Ehe. Also hat die katholische Kirche das Recht, diese ihre Lehre zu verkünden, und ihre Ausübung zu fordern, wie auch diese Forderung mit den ihr zustehenden Mitteln zu unterstützen.

Daraus folgt ferner, daß die Kirche das Recht habe, die Ehe ihrer Mitglieder anzuerkennen, oder nicht anzuerkennen, je nachdem sie dem oben beschriebenen Wesen der Ehe entsprechen oder nicht entsprechen (eine eigene Erklärung der Ehe gibt des Christenthum nirgends, sondern es setzt überall die aus der Natur der Sache hervorgehende voraus). Dieses Anerkennen oder Nichtanerkennen ist offenbar erforderlich, um jene erste Lehre über die Trennung der Ehe richtig anwenden zu können.

Außer dieser einen nothwendigen Verbindung der Ehe mit den Zwecken der Kirche hat dieselbe bei den Katholiken noch eine andere, um des zweiten oben in der Wirksamkeit der Kirche mit begriffenen Stückes willen, nämlich der Tugend- oder Gnadenmittel.

Denn es ist bekannt, daß die Katholiken die Ehe für ein Sakrament halten, d. i. ein in die Sinne fallendes Zeichen, womit Gott selbst durch Christus eine innere Gnadenwirkung

verbunden hat. Die katholische Kirche hat also das Recht, die Befolgung der katholischen Lehren in dieser Hinsicht von ihren Mitgliedern zu fordern und die zur Ausspendung dieses Sakramentes nothwendigen Bestimmungen und Anordnungen zu machen.

Vergleichen wir aber die erste hier angegebene Verbindung mit der oben gefundenen Verbindung zwischen der Ehe und den Zwecken des Staats: so erscheint sie gegen jene mehr als eine faktische und nicht als eine in der Natur der Sache gegründete. Denn daß das Christenthum die angeführte Lehre über die Ehe enthält, ist ein Factum. Daß diese Lehre, oder überhaupt Lehren über die Ehe darin vorkommen müssen, ist a priori gar nicht zu erweisen. Aber eben darum ist dies nicht zu erweisen, weil das ganze Christenthum seiner Natur nach ein Factum ist und schlechthin a priori nicht erwiesen werden kann. Wir können also nichts Neues hinzuthun, nichts Vorhandenes davon nehmen, sondern Alles, was es enthält, wie es da ist, ist uns nothwendig. Daher bleibt eine nothwendige Verbindung mit irgend etwas, was einmal ausgemacht zum Christenthume gehört, immerhin eine in der Natur der Sache gegründete. — Dasselbe gilt von der andern, nur bei den Katholiken geltenden Verbindung durch die sakramentalische Natur der Ehe.

Gesetzt nun aber auch, das Christenthum enthielte gar keine positive Lehre über die Ehe, auch ein Sakrament wäre die Ehe nicht bei den Katholiken, so bliebe dennoch in der Natur der Sache eine Verbindung der Ehe mit den Zwecken der Kirche.

Denn diese befassen, wie oben gezeigt ist, die gesammte höhere Natur des Menschen, betreffen die Wiedereinsetzung dieser in ihr Recht und ihre ursprüngliche Stellung gegen die niedere. Die Wirksamkeit der Kirche erstreckt sich mithin auf Alles, was die Sittlichkeit und Religion betrifft; bei allem diesem kann und soll sie die Grundsätze des Christenthums geltend machen, das heißt fordern und durch die ihr zustehenden Mittel bewirken, daß dieselben beachtet werden.

Nun ist das Wesen der Ehe, wie wir oben gesehen, etwas Sittliches; sie ist ein Band, was dem Menschen seiner Natur wegen etwas Heiliges sein soll, erhaben über allen Einfluß der Willkühr und Besonderheit. Gerade für dieses Wesen, für dieses Innere und Heilige der Ehe, hat also die Kirche zu sorgen, daß es von Menschen als das, was es ist, im Geiste des Christenthums gehalten und geachtet werde. Mit Recht würde sie also immer eben da, wo die angeführte Lehre des Christenthums über die Trennung der Ehe in Betracht käme, auftreten, und durch ihren Einfluß zu verhindern suchen, daß nicht das Heilige der Ehe etwa auf eine unchristliche Weise der Willkühr zum Opfer würde. Mit Recht würde sie eben so beim Knüpfen des Bandes wirksam sein, um zu sorgen, daß dem Wesen der Ehe sein Recht geschehe, und nicht im Widerstreit mit dem Geiste des Christenthums die Gesetze der Sittlichkeit den blinden Trieben der Sinnlichkeit weichen müßten. —

§. 6.

Nach allem diesem können wir nun die Frage, welche der Gegenstand des ersten Abschnittes war vollständig beantworten. Es ergibt sich nämlich:

I. daß eine in der Natur der Sache gegründete Verbindung der Ehe mit den Zwecken des Staates, und

II. ebenso mit den Zwecken der Kirche statt finde: woraus folgt, daß

III. beide ein Recht haben, über die Ehe gesetzliche Bestimmungen zu machen. Zugleich ergibt sich eben

IV. daß der Zweck, den die Kirche bei der Ehe zu berücksichtigen hat, ein ganz anderer sei, als der, welchen der Staat dabei zu berücksichtigen habe. Und hieraus folgt

V. wieder, daß die Ehe eigentlich nicht, wie gewöhnlich behauptet wird, in Beziehung auf Staat und Kirche eine caussa mixta sei, sondern vielmehr eine caussa duplex. Denn mixta caussa ist eine Angelegenheit, bei welcher Staat und Kirche denselben Zweck verfolgen.

Eine solche ist, wegen des einen Zweckes nur eine, aber wegen der mehrfachen Gewalten, die den Zweck realisiren, eine gemischte. Wenn aber von zwei Gewalten die eine diesen, die andere jenen Zweck in derselben Angelegenheit verfolgt, so ist im Grunde eine doppelte Angelegenheit vorhanden.

Zweiter Abschnitt.

Wie es nach der Geschichte mit dem Rechte der Gesetzgebung über die Ehe gehalten worden sei.

§. 7.

Viele geschichtliche Zeugnisse bürgen dafür, daß nicht nur der römische Staat, sondern auch alle andern Staaten, wie über das mit der Ehe zusammenhängende Vermögensrecht, so auch über die Ehe selbst als bürgerlich rechtliches Verhältniß Gesetzgebungen oder wenigstens rechtliche Gewohnheiten hatten. So wissen wir dieses namentlich von den Aegyptiern, Persern, Juden, Assyrern, Griechen und anderen *).

Unser Zweck indessen würde eine ausführlichere Nachweisung nur über die bürgerliche Ehegesetzgebung in Rücksicht des Staates erheischen, welcher in der nächsten Verbindung mit dem Christenthum steht, des römischen; wenn nicht die römische Gesetzgebung über die Ehe nach dem ganzen Umfange dieser hier schon als bekannt vorausgesetzt werden könnte, so daß es keines eigenen Beweises für die Behauptung bedürfe: die Römer haben die Ehe als eine bürgerliche Sache in ihrer Gesetzgebung behandelt **).

---

*) Vgl. Clericus ad. 1. Mos. 20, 12; 3. Mos. 18, 9. Herodot l. 3. c. 31. Sam. Petit. ad leg. Atticas, l. 6, t. 1, 8.

**) Vergl. übrigens Hugo, Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts bis auf Justinian. Berlin 1820.

Dasselbe gilt natürlich von dem östlichen Theile des römischen Reiches, wie besonders aus dem Codex Theodosianus bekannt ist [1].

Diese bürgerlichen Gesetze nun wurden von den ersten Christen befolgt, das heißt anerkannt als verbindende Gesetze, wie unter andern auch die Worte des heil. Augustinus beweisen, de civitate Dei 15, 16.: „Experti autem sumus in connubiis consobrinorum etiam nostris „temporibus, propter gradum propinquitatis fraternum, „quam raro per mores fiebat, quod fieri per leges licebat, „quia id nec divina prohibuit, et nondum prohibuerat lex humana." Denn Augustinus spricht hier von dem bürgerlichen Gesetze, welches er im Gegensatze des christlichen religiösen, die lex humana nennt, als von einem auch die Christen verbindenden Gesetze.

Es darf hier wohl als bekannt vorausgesetzt werden, daß die ersten Christen die bürgerlichen Gesetze eben sowohl als die Vorschriften ihrer Religion befolgten, weil eben dies zu diesen Vorschriften auch gehörte, daß man der weltlichen Obrigkeit gehorchen solle. Nur wo ein bürgerliches Gesetz das Gegentheil von dem gebot, was die Lehre Christi forderte, da gehorchten die Christen Gott mehr als den Menschen. So konnten und sollten sie auch im Eherechte sich überall nach dem römischen Gesetze richten, indem es dabei möglich blieb, auch den etwa concurrirenden Vorschriften der Religion Genüge zu leisten, so lange diese nicht in einen direkten Widerspruch mit jenen geriethen.

Ueberhaupt konnte bei den ersten Christen die Ansicht gar nicht aufkommen, daß sie seit der Annahme des Christenthums die Vorschriften des bürgerlichen Rechtes nicht mehr anzuerkennen hätten, sondern nach einem neuen Rechte leben müßten. Im Gegentheile mußte die Lehre Jesu ihnen die Ansicht beibringen, und die Geschichte bezeugt dieses als wirklich geschehen, daß die Anhänger Christi nicht nur die

[1] Vergl. Cod. Theod. lib. 3. t. 5. u. f.

besten Menschen, sondern auch die besten Bürger seien, und auch durch innern, nicht bloß äußern Gehorsam gegen das weltliche Gesetz, ja durch die Anerkennung der Obrigkeiten als von Gott selbst gesetzten Gewalten, allen Mitbürgern das Beispiel eines vollkommenen Wandels geben sollten.

Dabei konnte freilich eine neue und bessere Sitte in diesen und jenen aufkommen, das Christenthum konnte noch mehr fordern, als das bürgerliche Recht [1]; es mußte sogar mehr fordern, weil es nicht eine Rechts-, sondern eine Religions- und Sittenlehre war, und vieles von dem, was es forderte, mußte auch zu einem christlichen Rechte werden, weil die Christen von Anfang an eine eigene Gesellschaft bildeten, welche sich durch äußere Gebräuche und Institute vereinigt hielte.

So entstanden denn auch sehr früh durch eigene bis dahin unbekannte Gebräuche bei Eingehung der Ehe neue Ansichten über das Wesen und das Kirchliche dieses Verhältnisses, und mußten entstehen, weil der Stifter des Christenthums selbst, und nach ihm seine Apostel, sehr nachdrückliche, den Sitten der Zeit nicht entsprechende Lehren über die Ehe gegeben hatten.

Zu diesen Gebräuchen gehört:

a. die Gewohnheit, daß man den Entschluß zu heirathen dem Bischofe und der Gemeinde bekannt machte: matrimonium profiteri in ecclesia. Schon zu Ende des 2ten Jahrhunderts war dieser Gebrauch so durch das Herkommen geheiligt, daß Tertullian [2]) sagen konnte: „ideo penes nos occultae quoque coniunctiones, id est, non prius apud ecclesiam professae, iuxta moechiam et fornicationem iudicari periclitantur.“ — Der heil. Ignatius schreibt in dem

---

1) S. Justini m. Apologia I. ed. Braun P. 10 und die Note S. 92 daselbst.

2) De pudicitia cap. 4. Cf. Nov. 117. cap. 4.

Briefe an die Christen zu Smyrna [1] „πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί, καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ, ὡς τοῖς ἀποστόλοις· τοὺς δὲ διακόνους ἐντρέπεσθε, ὡς Θεοῦ ἐντολήν. Μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν [2].“ In dem Briefe desselben heiligen Mannes an den h. Polykarpus lesen wir weiter Kap. 5.: πρέπει γὰρ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις, μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι· ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ Θεὸν καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν [3].“ Aehnliche Aeußerungen finden sich in den ersten Schriftstellern der Kirche viele; und die Geschichte bezeugt, daß sie für die Achtung und den Gehorsam der ersten Christen gegen die Bischöfe nicht zu stark sind. Nimmt man dazu, wie sie alle Angelegenheiten des Lebens mit der Religion in Verbindung setzten, wie sie bei Allem, was sie vornahmen, nur in religiöser Gemeinschaft mit ihren christlichen Mitbürgern handelten; so erklärt sich die Entstehung jener Gebräuche sehr leicht, besonders wenn man den Geist und die Lage der ersten Christen berücksichtiget, welche die innigste Verbindung unter einander erzeugte und nothwendig machten. Außerdem ist es nicht unwahrscheinlich, daß die professio matrimonii in ecclesia geradezu die Anerkennung der Ehe von der Gemeinde bezweckte, da doch jedem Mitgliede daran liegen mußte, daß seine Ehe mit den Grundsätzen des Christenthums bestehe, und nicht etwas Anderes, als eine Ehe sei.

---

1) Epist. ad Smyrnaeos c. 8. p 37 ed. Coteler. Tom. II.

2) Omnes episcopum sequimini, ut Jesus Christus patrem, et presbyterium ut apostolos. Diaconos vero revereamini, velut mandatum dei. Sine episcopo nemo quidquam faciat eorum quae ad ecclesiam spectant etc.

3) Decet vero ut sponsi et sponsae, de sententia episcopi coniugium faciant; quo nuptiae sint secundum dominum, et non secundum cupiditatem. Ibidem p. 42.

Dieser Gebrauch nun das matrimonium profiteri in ecclesia erhielt sich, und die professio wurde von selbst als ein Verlöbniß angesehen, was ja der Entschluß zu heirathen ohnedies schon unter den beiden Personen jedesmal sein mußte. Natürlich, daß das gegenseitige Versprechen durch die professio, durch die Oeffentlichkeit zugleich die wahre Gültigkeit erhielt, indem die Partheien ohne Aergerniß für die ganze Gemeinde, und ohne Gefahr von derselben ausgeschlossen zu werden, nicht wieder zurücktreten konnten [1].

b. Gehört zu diesen Gebräuchen die benedictio sacerdotalis, welche wir schon im zweiten Jahrhunderte finden [2].

Auf der vierten Synode zu Carthago wird diese benedictio als Observanz vorausgesetzt [3].

Zur Zeit Justinians war zur bürgerlichen Gültigkeit diese Mitwirkung der Kirche noch nicht erforderlich; aber später im 8ten und 9ten Jahrhunderte forderte das bürgerliche Recht diese Heiligung der Ehe durch die Kirche [4].

Doch sah weder die Kirche noch der Staat diese Einsegnung als etwas Wesentliches an, dessen Mangel die Ehe nichtig gemacht hätte: sondern es wurden vom Staate schon damals, von der Kirche aber erst viel später Strafen auf die Unterlassung derselben gesetzt [5].

---

1) S. Theod. Cod. lib. 3, t. 5. l. 2. 6.

2) Clem. Alexand. praedag. l. 3. c. 11. lib. IV. stromat. §. 12.

Tertull. ad uxor l. 2. c. 9. Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem huius matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio, obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet. cf. de Praescript. cap. 40.

3) Conc. Carth. 4. c. 13.
Siricius in epist. ad Himer. c. 4.

4) Eichhorn deutsche Staats- und Rechtsgeschichte 1. B. §. 183.
Nov. Leonis 89.
Capitul. Carol. M. l. 7. c. 179.

5) Nov. Leon. cit.
Ayrer de iure connubii ap. vet. Germ Sect. 2. §. 4.

Beide Gebräuche haben sich bis auf unsere Zeit unter den Christen erhalten, und sind gesetzlich vorgeschrieben. Unser Aufgebot ist zwar nicht genau in allen Stücken dasselbe, mit der professio matrimonii; doch sieht man ihm leicht an, daß es aus dieser professio sich so habe ausbilden müssen, und im Ganzen haben beide sichtbar im Wesentlichen denselben Zweck [1]).

Die Unterlassung derselben ist mit kirchlichen Strafen bedroht [2]).

Der eine derselben ist sogar von der protestantischen Kirche zur wesentlichen Form [3]) der Schließung der Ehe gemacht, die priesterliche Einsegnung.

In der katholischen Kirche dagegen gehört bis auf das Concilium Tridentinum zum Wesen der Form nur der frei erklärte Wille beider heirathsfähigen Personen. Das Concilium von Trient erst forderte als wesentlich: die Erklärung der freien Einwilligung vor dem eigenen Pfarrer oder mit Erlaubniß dieses Pfarrers oder des Bischofs vor einem andern Priester, und zwei oder drei Zeugen.

Wir haben also in der christlichen Kirche jetzt von der Kirchengewalt ausgegangene Gesetze, welche für die Eingehung der Ehe eine Form vorschreiben, deren Unterlassung die Ehe selbst ungültig macht.

In Rücksicht eines zweiten Punktes, der beim Eingehen der Ehe in Betracht kommt, bildete sich ebenfalls in der Kirche von selbst ein neues Recht, nämlich in Rücksicht der Bedingungen, worunter eine Ehe möglich ist, oder in Rücksicht der Ehehindernisse. Es ist bekannt, daß das römische Recht mehre Ehehindernisse hatte, und zwar nur vernichtende Ehehindernisse [4]). Diese blieben,

---

1) Conc. Trid. Sess. 24. c. 1. de ref. matrim.

2) c. 3. §. ult. X. de cland. et despons.

3) Böhmer J. e. P. l. 4. t. 3. §. 45.

4) Thibaut, System des Pandektenrechts §. 275—297.

nachdem was oben allgemein bemerkt worden, bei den ersten Christen natürlich in ihrer Kraft.

Aber schon im 4ten Jahrhunderte finden wir ein impedimentum temporis clausi [1]).

Es wurde untersagt, in den vierzigtägigen Fasten zu heirathen. Daß die Gründe dieses Hindernisses, welche später auch auf andere Fastenzeiten ausgedehnt wurden, in seltsamen Principien der religiösen Sittenlehre jener Zeit gelegen haben, scheint mir gar nicht so offen als Plank [2]) dieses findet. Vielmehr sieht man aus den can. 53 und 54 derselben Synode, daß Hochzeiten mit Gastmählern, theatralischen Vorstellungen und andern Lustbarkeiten verbunden waren, welche jetzt noch eben wenig passend für die Fastenzeit gefunden werden als damals. Wenigstens muß es nicht etwas nur der Ehe Wesentliches sein, warum Heirathen in der Fastenzeit untersagt wurden, weil auch die Feier von Geburtstagen, die Consekration und die Taufe untersagt waren [3]).

Wenn man übrigens bloß nach den Verordnungen dieser Synode urtheilt, dann waren dieselben s. g. leges minus quam perfectae; die Uebertretung derselben machte die Heirath nicht ungültig, wenn sie gleich wahrscheinlich kirchliche Strafen nach sich zog.

Auf gleiche Weise wurden schon im 4ten Jahrhunderte die Heirathen mit Haeretikern und Juden hier und da verboten [4]).

(Die Fortsetzung folgt.)

---

1) can. 52. concil. Laod. (361).

2) Geschichte der Verfassung u. s. w. B. 1. p. 478.

3) Conc. Laod. can. 45. 49.

4) Concil. Illiber. c. 16. — Es ist nicht gewiß, wann dieses Concilium gehalten worden. Sehr ausführliche und gelehrte Abhandlungen über dasselbe finden sich in der Collectio Concil. Hispaniae vom Cardinal d'Aguirre, im ersten und zweiten Bande der zweiten Auflage. Rom 1752. In der 16. Dissertation bemüht er sich zu zeigen, daß dasselbe ums Jahr 303 gehalten worden.

Die irländischen Missionäre in Deutschland.

(Schluß.)

Wir haben am Schlusse unseres Aufsatzes über die Verdienste der irländischen Missionäre um Deutschland der Normannen erwähnt, welche am Ende des 8ten Jahrhunderts ihre verheerenden Raubzüge auch über Irland ausgedehnt haben. Die wiederkehrenden Verheerungen derselben würden insbesondere auch für die Geistesbildung, welche in Irland geblüht hatte, höchst verderblich, indem die Pflegerinnen derselben, die Klöster und die damit verbundenen Schulen, zerstört wurden. Dennoch erhielten sich einzelne religiöse Anstalten inmitten dieser Verwüstung, wie Clonmacnois, Devenisch, Kildare, und die Schriftsteller welche an denselben wirkten oder aus ihnen hervorgingen, zeugen davon, daß auch unter der schweren Ungunst der Umstände das Licht der Wissenschaft doch in Irland nicht erlosch. Für den Gegenstand unserer Mittheilung bietet das neunte Jahrhundert indessen weniger reichen Stoff dar. Außer den bereits früher genannten Männern haben wir hier nur noch des Findan zu erwähnen.

Findan gehört zu denjenigen Irländern, deren Ruf in Deutschland sich am weitesten verbreitet und am längsten erhalten hat. Er war um das Jahr 800 in der Provinz Leinster geboren; er fiel wiederholt in die Hände der Normannen, wurde als Sklave verkauft, bestand große Gefahren und entkam endlich glücklich aus den Händen der Seeräuber. Er that das Gelübde, die Gräber der Apostel zu

besuchen, besuchte die Grabstätte des heil. Martinus zu Tours, gelangte nach Rom und nahm seinen Rückweg durch die Schweiz. Er lernte hier den Grafen Wolfen kennen und nachdem er sich vier Jahre bei demselben aufgehalten, trat er 851, also im 51. Jahre seines Alters, in das Kloster Rheinau bei Schaffhausen, welches im Jahre 778 von Wolf oder Welf dem Großen war gestiftet worden. Findan führte ein überaus strenges Leben, und nachdem er sich 5 Jahre in diesem Kloster aufgehalten hatte, bezog er mit Erlaubniß seines Abtes eine besondere Zelle, welche an das Kloster für ihn angebaut war. Dem Kloster Rheinau wurde später vom Ritter Siegmar eine Zelle an der Alb im Schwarzwalde geschenkt, und der Vorstand des Klosters von Rheinau beschloß, hier die Reliquien des heil. Blasius, welche Papst Leo IV. dem Grafen Wolfer im Jahre 854 geschenkt hatte, beisetzen zu lassen. Dieses Geschäft wurde dem Findan übertragen, und so knüpft sich der Name desselben an das fürstliche Stift St. Blasien, welches bis in die jüngsten Zeiten bestanden und einen sehr guten Ruf sich erworben hatte. Findan starb 878.

Das zehnte Jahrhundert wird fast allgemein als dasjenige bezeichnet, in welchem die mittelalterliche Finsterniß ihren Höhepunkt erreicht habe, und obgleich auch Irland dem Einflusse der allgemeinen Ursachen, welche dieselbe hervorgebracht, sich nicht entziehen konnte, und die Zerstörungen der Klöster und Schulen durch die nordischen Barbaren noch fortdauerten, so behauptete es dennoch auch in diesem Jahrhundert die Superiorität seiner Geistesbildung über die übrigen Nationen des Abendlandes. Auf dem festen Lande finden wir sogar weit mehre Irländer als in dem verflossenen Jahrhunderte, welche für Verbreitung christlicher Erkenntniß und Gesittung wirkten. Es bildeten sich in Deutschland selbst noch Klöster, welche ausschließlich zur Aufnahme der Schotten bestimmt waren [1]).

---

1) Vergl. die Bollandisten zum 9. Februar.

Wir haben früher erwähnt, daß den Irländern die Reiselust angeboren sei. Wallfahrten nach Rom und Jerusalem waren sehr häufig, und es ist begreiflich, daß diejenigen, welche ihren Weg durch Deutschland nahmen, die Hospitalität und Dienste ihrer Landsleute, welche hier in den Klöstern oder als Einsiedler lebten, in Anspruch nahmen. Nicht selten trug es sich zu, daß solche Pilger sich bestimmen ließen, an solchen Orten sich bleibend niederzulassen [1]). Die Zwecke, welche die Missionäre in Deutschland verfolgten, machten es wünschenswerth, daß ihre Landsleute, die sich durch Kenntnisse und strenge Sitten auszeichneten, ihre Stellen einnahmen, wenn sie durch den Tod abgingen. So bildeten sich an einzelnen Orten von selbst klosterartige Niederlassungen, welche vornehmlich für Irländer bestimmt waren, und denen die Achtung und Theilnahme der

---

1) In der Vita s. Galli heißt es: Nuper quoque de natione Scottorum, quibus consuetudo peregrinandi paene in naturam conversa est, quidam advenientes unum e suis conviatoribus monasterio dimiserunt. — Qui tempore procedente plena sanitate donatus in eodem monasterio precibus et sanctae vitae deserviens hactenus conversatur. Mabill. Acta. Ord. s. Bened. Saecul. II. p. 268. Daselbst S. 786 schreibt Mabillon von ähnlichen Stiftungen in Frankreich. Observare iuvat multa per saeculum septimum erecta fuisse xenodochia in gratiam Scottorum seu Hibernorum monachorum, qui pro innata peregrinandi devotione Galliam frequentabant. Sic b. Gertrudis virgo et abbatissa Nivialensis locum Fossas dictum Foillano et Ultano concessit, ubi monasterium (sic enim xenodochia illa cognominabant) construeretur. Sic. s. Fiacrius in monasterio suo Broilo populares suos uti et s. Faro Meldorum episcopus Scottos seu Hibernos excipiebat. De eiusmodi xenodochiorum dilapidatione concilium Meldense a. 845 celebratum ita conqueritur: „Sed et hospitalia Scottorum quae sancti homines gentis illius in hoc regno construxerunt et rebus pro sanctitate sua adquisitis ampliaverunt, ab eodem hospitalitatis officio penitus sunt alienata.“

Eingebornen, welche sie in hohem Grade verdienten, nicht entgehen konnte. Während so in Deutschland die sogenannten Schottenklöster, Monasteria sanctorum Scotorum d. i. solche Klöster entstanden, welche ausschließlich für Scoti bestimmt waren, bemühten sich eifrige Bischöfe und Prälaten, irische Mönche in ihre Klöster aufzunehmen, um durch sie ein Ferment für die bessere Gesinnung und zur Anregung des religiösen Geistes in ihren Klöstern und unter ihrer Geistlichkeit zu erhalten [1]).

Ehe wir indessen zu den genauern Mittheilungen über die bezeichneten Schottenklöster übergehen, wollen wir vorerst noch die einzelnen Männer nennen, deren Leben und Wirksamkeit in den Bereich unserer Darstellung fällt.

Wir haben hier zuerst eines irischen Bischofes, Israel zu erwähnen, über dessen Lebensumstände uns wenig bekannt ist [2]). Er war auf der Synode zu Verdun (947) anwesend, und wenn er auch in Deutschland nicht bleibend gewohnt haben mag, so verdient er dennoch als Lehrer Bruno's, eines der ausgezeichnetsten deutschen Kirchenfürsten, der um das Jahr 953 den Erzbischöflichen Stuhl von Köln bestieg, hier erwähnt zu werden. Rotgerus, Benediktiner zu St. Pantaleon in Köln und Zeitgenosse Bruno's, welcher das

---

1) Richardus Fuldensis Abbas, qui cum advenas trans mare monachos s. Benedicti nosset insigni perfectioris vitae studio ac severitate disciplinae ex Scotia venisse in Germaniam dedit operam ut et ad excutiendum suorum torporem et accendendum exemplo virtutem complures Scotiae gentis monachos Fuldam arcesseret, horumque accuratis vitae doctrinaeque studiis veterem pietatem ac eruditionem apud suos excitaret. Browerus antiquit. Fuld. l. 1. 20.

Im 11ten Jahrhundert, wo es den Klöstern in Deutschland schwer wurde, einen Scholasticus zu erhalten, ließ man in Würzburg einen Scholasticus David aus Irland oder Schottland kommen. Vergl. Heeren Geschichte des Studiums der klassischen Literatur. S. 189.

2) Vgl. Histoire littéraire de la France Tom. VI. p. 305.

Leben Bruno's, des Bruders Kaisers Otto's I., beschrieben [1]) hat, erwähnt, der gedachte Erzbischof habe es selbst eingestanden, er habe dem genannten Israel (episcopo Scotigenae) sehr viel zu verdanken [2]).

An den Namen des Irländers Colomann knüpfet sich die Entstehung einer der schönsten Abteien des Oesterreichischen Kaiserstaates, die sich bis jetzt in ihrem Flore erhalten hat. Colomann machte mit mehren Gefährten eine Pilgerreise nach Jerusalem. Sein Weg führte ihn durch Oesterreich. Da aber die anwohnenden Völker, die Mähren und Böhmen, im heftigen Kampfe mit einander lagen, so wurde er zu Stockerau, 3 Stunden von Wien, weil man ihn für einen Spion hielt, festgenommen. Der Richter, um ihm das Geständniß zu erpressen, daß er das sei, wofür ihn das Volk hielte, drohte ihm mit Allem, was auf den sinnlichen Menschen wirken konnte. Colomann betheuerte seine Unschuld. Der Richter ließ ihn mit Ruthen schlagen. Colomann betheuerte seine Unschuld. Man machte Steine und eiserne Kugeln glühend und drückte sie in das Fleisch des unschuldigen Schlachtopfers. Aber auch diese vermochten nicht, ihm ein falsches Geständniß zu entreißen. Das Feuer konnte die Kugeln erwärmen und glühend machen, die Wahrheit aber vermochte die Herzen der Verblendeten nicht zu erweichen. Ihnen schien die Wahrheitstreue Colomanns Hartnäckigkeit. Sie hingen ihn mit zwei Straßenräubern an einen dürren Baum auf. 13. Oct. 1012. Wunder und Zeichen welche an seiner Leiche geschahen, überzeugten das Volk von der Unschuld Colomann's; seine Leiche wurde mit großer Feierlichkeit auf dem Kirchhofe zu Stockerau begraben, und später, drei Jahre nach seiner Hinrichtung, durch Heinrich, Markgrafen von Oesterreich, nach der Hauptstadt Mezelikim, Medlicum, Mellica, jetzt Mölk an

---

1) Surius die 11. Octobris.

2) Mabillon Acta O. B. Saecul. V. p. 334.

der Donau gebracht und in der dortigen Peterskirche beigesetzt. Der dritte Abt der berühmten Abtei, welche dort später entstand, Erchenfried, hat dessen Leben beschrieben [1]. Colomann ist der Schutzheilige Oesterreichs.

Aus dem genannten Leben Colomanns läßt sich nicht mit Bestimmtheit abnehmen, ob er ein Irländer oder Schottländer gewesen, da er blos Scotus darin genannt wird. Daher streiten die irländischen und schottischen Schriftsteller um ihn. Lanigan macht für den irländischen Ursprung geltend, daß die Irländer damals allgemein Scoti genannt worden, und daß es unter ihnen Sitte gewesen sei, zu wallfahrten. Daß Colomann aus königlichem Stamme gewesen, ist eine Annahme, für welche die Gründe fehlen. Dempster, den Lanigan einen „unverschämten Lügner" nennt, hat ihn zu einem schottischen Prinzen, zu einem Sohne Königs Malcolm I. gemacht.

Die Bekehrung des tiefern Nordens von Deutschland zum Christenthume fällt in zu späte Zeit, als daß man erwarten dürfte, die Irländer dabei betheiligt zu sehen. Indessen finden wir doch einen Iren, welcher dabei auf eine rühmliche Weise mitgewirkt und sich die Märtyrerkrone erworben hat. Johannes, später Bischof von Meklenburg, war um das Jahr 1057 zu dem Erzbischofe Adelbert von Bremen gekommen und war von diesem wohl aufgenommen worden. Er wurde zur Verbreitung des Evangeliums unter die Wenden gesandt, und seine Wirksamkeit war so gesegnet, daß er mehre Tausend Heiden taufte. In dem Aufstande der Wenden gegen ihren christlichen Fürsten

1) In Butler's Leben der Heiligen von Räß und Weiß 14. Bd. S. 618 wird angegeben, das Leben Colomann's von Erchenfried stehe: „ap. Canisium" dies muß ein Irrthum sein. Es kommt bei Canisius keine Lebensbeschreibung dieses Colomann vor. Die gedachte vita steht aber im 2. Bande der Commentarii de Bibliotheca Caesar. Vindobon. von Lambecius, der dieselbe zum erstenmale herausgegeben hat.

Gottschalk, in welchem dieser erschlagen wurde, erlitt auch Johannes den Märtyrertod. Der hochbejahrte Bischof wurde von dem Pöbel auf die zügelloseste Weise mißhandelt, er wurde zum Hohn von einem Orte zum andern geschleppt, und da nichts im Stande war ihn seinem Glauben untreu zu machen, so wurden ihm zuerst Hände und Füße abgehauen. Hierauf wurde ihm das Haupt abgeschlagen, auf eine Stange gesteckt und dem Götzen Radegast zu Rethre, dem Hauptsitze des Wendischen Götzendienstes, geopfert. Der Rumpf wurde auf die Straße hinausgeworfen. Der Sterbetag des Bischofes Johannes wird auf den 10. November 1065 angesetzt. [1])

Marianus Scotus, der berühmte Chronist, war um das Jahr 1028 in Irland geboren. Er nannte sich Scotus nach der Sitte der damaligen Zeit, um sein Vaterland zu bezeichnen. So Scotus Erigena, Duns Scotus u. s. w. Im Jahre 1052 ging er ins Kloster, wahrscheinlich in das von Clonard. Diese Wahrscheinlichkeit beruht auf folgender Combination. Marianus Scotus erwähnt eines gewissen Tigernach als Vorstehers desjenigen Klosters, welchem er in Irland angehört hatte. Nun stand aber das Kloster Clonard von 1055 bis 1061, unter der Leitung von Tigernach Borcheck, einem frommen und gottseligen Manne, der auch dem Missionswesen nicht abgeneigt war [2]).

Unser Marianus verließ Irland im Jahre 1056, langte d. 1. August in dem Kloster St. Martin in Köln an, und blieb daselbst bis zum Jahre 1058. In diesem Jahre begab er sich nach Paderborn.

Paderborn war in dem 10ten Jahrhundert neben Hildesheim und Fulda ein Hauptsitz für die Geistesbildung Norddeutschlands. Der Schöpfer der erstgenannten Lehranstalt war Meinwerk, welcher von 1009 — 1036 Bischof der Diözese Paderborn war. Das rege wissen-

1) Vgl. Fleury H. E Livre 61. §. 17. u. Neander Kg.

2) Lanigan III. B. S. 448.

schaftliche Leben welches sich hier in dem dunkeln Jahrhunderte des Mittelalters entfaltete, ist in dem Leben dieses hochverdienten Bischofes in heiterer, dichterischer Sprache beschrieben worden [1]. Unter Meinwerk heißt es: „blüheten der Studien mannigfaltige Uebungen; es blüheten die Musik und die Dialektik, die Rhetorik glänzte und die Grammatik. Die Lehrer der freien Künste lehrten das Trivium und mit großem Fleiße das Quadrivium. Berühmte Mathematiker waren da und Astronomen, Physiker und Meister in der Geometrie. Es blüheten der große Horazius mitsammt dem Virgilius, Crispus Sallustius und der feine Statius, und in geschäftigem Spiele übten Aebte sich die mühsamen Verse zu machen, Bücher zu schreiben und liebliche Melodien.“ Diese wissenschaftliche Richtung unter der Geistlichkeit des Paderbornschen Sprengels [2] erhielt sich auch nach dem Tode Meinwerks und wir begreifen daher, wie Marianus dazu kam, eine Gegend zu besuchen, in welcher es so viele gebildete Männer gab. Kurz vorher, am Freitage vor Palmsonntag, war die Stadt Paderborn mit den beiden Klöstern durch eine Feuersbrunst in Asche gelegt worden. Paternus, ein schottischer Mönch, der in einem dieser Klöster wohnte, weigerte sich seine Zelle zu verlassen, um, wie er glaubte, die Märtyrerkrone zu erlangen. Er wurde ein Opfer seines mißverstandenen religiösen Eifers und der Flammen. Nichtsdestoweniger wurde er vom

1) Vita Meinwerc. c. L. II. Studiorum multiplicia sub eo floruere exercitia quando, ibi musici fuerunt et dialectici enituerunt, rhetorici clarique grammatici; quando magistri artium ibi exercebant trivium, quibus omne studium erat circa quadrivium. Ubi mathematici claruerunt et astronomici, habebantur physici atque geometrici. Viguit Horatius magnus, atque Virgilius, Crispus et Sallustius et urbanus Statius, ludusque fuit omnibus, insudare versibus et dictaminibus iucundisque cantibus.

2) Claret multipliciter hodierna experientia dum studium nobilium clericorum usu perpenditur utilium librorum. Ibid.

Volke nach seinem Tode sehr verehrt, und Marianus Scotus der kurz nachher dort ankam, theilte diese Verehrung.

Von Paderborn (Marianus schreibt Padelbrunna) begab er sich mit dem Abt von Fulda, dessen Bekanntschaft er dort gemacht zu haben scheint, nach Fulda. Dann ging er in Begleitung desselben Abtes Sigfrid im Jahre 1059 nach Würzburg, und wurde daselbst zum Priester geweiht. Er kehrte nach Fulda in der Christi Himmelfahrtswoche zurück, und lebte daselbst 10 Jahre als Inkluse. Fulda, von dem heil. Sturm, dem Schüler des heil. Bonifazius gestiftet, hatte insbesondere unter Rhabanus Maurus einen großen Ruf erworben, den es später zu erhalten bemüht gewesen war, der jetzt aber durch die unklösterliche Lebensart der Mönche sehr geschmälert wurde [1]).

Nach 10 Jahren (1069) mußte Marianus nach dem Willen des Bischofes von Mainz und des Abtes von Fulda, Fulda verlassen, er kam am Feste der sieben Brüder nach Mainz und lebte daselbst ebenfalls als Inkluse. Er starb hier im Jahre 1086 und wurde zu St. Martin außerhalb der Stadt begraben [2]).

1) Vgl. Chronic. Hirsaug. ad. an. 1066.

2) Ego miser Marianus *) iussu episcopi Moguntinensis et abbatis Fuldensis, feria 6. ante Palmas 3. nonis Aprilis post annos decem meae inclusionis solutus, de clusa in Fulda ad Moguntiam veni et in festivitate septem fratrum secundo includor. So schreibt er selbst ad a. 1069. Vgl. Mabillon Annales Ord. B. ad annum 1083.

*) Miser. Man darf dieses miser nicht so verstehen, als wolle Marianus sagen, er sei unglücklich, daß er Fulda verlassen müsse. Das miser ist hier ein Demuthsprädikat, wie die Mönche und Geistliche der ältern und ältesten Zeiten sich zu geben pflegten. So nannten sich viele peccator, andere parvus, andere exiguus, andere, wie Marianus, miser. Auch das inclusus könnte leicht mißverstanden werden. Inclusi, Reclusi oder wie sie in der ältesten Zeit genannt wurden Reclausi **) waren solche Mönche,

**) S. Mabillon sacc. IV. p. II. p. 462.

Marianus war sowohl wegen seiner Frömmigkeit als auch wegen seiner Gelehrsamkeit in seinem Zeitalter ausgezeichnet. Seine libri tres Chronicorum ab initio mundi usque ad annum 1083, sind vielleicht das Vorzüglichste was das Mittelalter in dieser Art hervorgebracht hat. Dodechin, Abt zu St. Disibod setzte sie fort bis zum Jahre 1200 [1]. Er schrieb auch Anmerkungen über sämmtliche Briefe des Apostels Paulus, welche noch unedirt sind, und sich in der kaiserlichen Bibliothek zu Wien befinden [2].

welche in der Nähe eines Ortes, oder eines Klosters oder auch in den Klöstern selbst eine eigene Zelle, eine Klause (daher Klausner) bewohnten. Kein Mönch durfte aber eine solche Lebensweise ohne Genehmigung des Abtes und des Bischofes und ohne vorhergehende besondere Prüfungen ergreifen. Sie wurde für strenger gehalten, als das Klosterleben selbst. Daher gab es auch einzelne Aebte, welche, obgleich sie die Leitung des Klosters beibehielten, doch als Reclusi eine strengere Lebensweise führten, als in der Ordensregel vorgeschrieben war. Diese Lebensweise ist sehr alt, und wurde häufig auch von den irischen Mönchen ergriffen. So z. B. von dem Eusebius in St. Gallen, der, wie wir früher gesehen, sich auf den Berg St. Viktor zurückzog. Es gab auch weibliche Reklusen, Reclusae. Solche waren Frauen von erprobter Frömmigkeit, denen der Abt eines Klosters gestattete, eine Zelle in der Nähe der Kirche zu bewohnen und täglich dem Gottesdienste beizuwohnen. Sie waren in der Regel wie Nonnen gekleidet und auch den Klosterregeln unterworfen. Eine solche Rekluse war z. B. Ethelfrida, eine Merzische Prinzessin. Sie war mit Ethelbert dem Könige der Westangeln verlobt; ihr Bräutigam wurde von ihrem eigenen Vater, Offa, auf eine grausame Weise umgebracht, und dieses machte einen so tiefen Eindruck auf sie, daß sie sich als Rekluse in's Kloster zu Croyland aufnehmen ließ. In der Regel wurde nur eine Rekluse bei einer Kirche geduldet. Wenn aber mehre sich um die Aufnahme meldeten, so entwarf der Abt eine Regel, baute ein weibliches Kloster und stellte eine Abtissin an die Spitze desselben. Matth. Paris. vit. Abbat. p. 992. S. Lingard, The antiquities of the Anglo saxon church II. edit. p. 478 u. 499.

1) Vgl. Aubert Miraeus Bibliotheca ecclesiaste. p. 156.

2) S. Lambec. Comment. de Bibl. Caes. Vind. L. 2. c 8. Lambec

Unter dem dritten Nachfolger des Erzbischofes **Bruno** von Cöln, **Warinus**, der im Jahre 976 zu dieser Würde erhoben wurde, finden wir in Köln ein eigenes Schottenkloster. Es wird erzählt, Warinus habe seinen Vorgänger, den Erzbischof **Gero**, lebendig begraben lassen. Ob mit oder ohne Absicht kommt an dieser Stelle nicht in Betracht. Warinus ging aber nach Rom und erhielt vom Papste die Lossprechung. Zur Büßung wurde ihm aufgegeben ein neues Kloster zu stiften oder ein verfallenes wieder herzustellen. Nach seiner Rückkehr nach Köln wurde in Folge der bezeichneten Obliegenheit das Kloster zum heil. Martin, welches damals von den Wellen des Rheines umspült wurde und eine Insel bildete, wieder hergestellt und schottische, d. i. irische Mönche wurden in dasselbe eingeführt. Daher die Benennung des Klosters: St. Martini ad Scottos. **Memborin** wurde Abt des Klosters und stand demselben, wie man glaubt, 15 Jahre vor. Nach dem Chronisten **Marianus Scotus** [1], von dem wir oben ausführlicher gesprochen haben, der dem gedachten Kloster selbst eine Zeitlang angehörte, war es der Nachfolger des **Warinus**, der Erzbischof **Erberger** (Evergerus), welcher den Schotten das Kloster **St. Martin** auf immer überwies. Nach ihm hat der erste Abt Memborin dem Kloster nur 12 Jahre vorgestanden. Dieser Widerspruch läßt sich ausgleichen, wenn man annimmt, daß **Marianus Scotus** von dem Tage an gerechnet hat, wo der Erzbischof **Erberger** den Schotten das Kloster förmlich übergeben. Hiernach muß das Todesjahr **Memborins** in das Jahr 987 oder wenn die 12 Jahre nicht voll abgelaufen waren, auf das Jahr 986 angesetzt werden. Der Sterbetag desselben ist der 18. Juli.

---

sagt, diese Noten seien editu dignissimae. Vgl. Gerh. Joh. Vossii de historicis Latinis p. 384.

1) Vgl. Mabillon acta O. B. saecul. V. p. 333.

Der Erzbischof Warinus hatte die Verwaltung der Erzdiözese, die ihm in in einer kirchlich und politisch unerquicklichen Zeit zu schwer wurde, niedergelegt und hatte sich in das Kloster zu St. Martin zurückgezogen. Erberger wurde sein Stellvertreter und Nachfolger (984). Dem Kloster St. Martin, dem Warinus jetzt angehörte, wurden durch Erberger große Gunstbezeugungen zugewandt. Es erhielt Landgüter, Kirchen und Zehenden zu Rodenkirchen, Flittart, Köln, Winningen [1]) u. s. w., Rechte, Privilegien und unter andern auch die Fischerei im Rheine [2]).

Auf den Abt Mimborin folgte der Irländer Kilian und auf diesen der selige Elias [3]) aus dem irländischen Kloster Monaghan. Er war im Jahre 1022 zum Abte von St. Martin und gleichzeitig von St. Pantaleon erhoben worden. Er machte eine Reise nach Rom und brachte von da die römischen Noten mit [4]). Beim Erzbischofe Heribert,

1) Die Benediktiner von St. Martin wurden später im Besitze der Güter zu Winningen gestört, die ihnen Erberger geschenkt hatte. Der Erzbischof Albero von Trier nahm sie in Schutz. Die Urkunde vom Jahre 1136 bei Günther Codex Mosellanus tom. 1. p. 224.

2) Mabillon, Annal. O. B. ad an. 774.

3) Lanigan III. p. 273.

4) Guido, Mönch zu Arezzo, (Guido Arretinus) führte in demselben Jahre 1028 eine bessere Musik ein, die von ihm genannte aretinische Solmisation. Der Gregorianische Gesang war durch die Sängerschulen Carls des Großen verbreitet worden. Später gerieth die Kirchenmusik und der Kirchengesang in Verfall. Zur Wiederherstellung desselben wurde Guido von dem Erzbischofe Hermann von Bremen nach Deutschland berufen *). An dem Organe und der Sprache der Nordländer fand der Kirchengesang bedeutende Hindernisse. Der Diakon Johannes, welcher das Leben Gregor's des Großen beschrieben hat, erzählt, die römischen Missionäre hätten von Anfang an unter den Angelsachsen den Gregorianischen Gesang verbreitet, er sei aber bald ausgeartet, und giebt

*) S. Adami Bremens. hist. cul. l. II. 102.

den er auch auf dessen Verlangen zum Tode vorbereitete, stand er in großem Ansehen. Allein seine Stellung zum Erzbischöflichen Stuhle wurde unter dem Nachfolger Heriberts, dem Erzbischofe Pilgrim, eine minder günstige. Nach Marianus Scotus 1) hatte die Strenge, welche in dem Schottenkloster herrschte, einigen Uebelwollenden Veranlassung gegeben, den Abt Elias beim Erzbischofe zu verdächtigen. Pilgrim wurde ihm abgeneigt und mißtrauisch gegen die Irländer und schickte auch andere als irische Mönche nach St. Martin. Der Erzbischof ging sogar so weit, daß er den Entschluß faßte, alle irischen Mönche aus dem Kloster zu verbannen. Elias wurde an den königlichen Hof beschieden, um sich zu rechtfertigen. Wie ihm die Rechtfertigung gelungen, wissen wir nicht anzugeben; aber eine andere Rechtfertigung hatte für ihn einen günstigen Erfolg. Sie war

---

uns bei dieser Gelegenheit eine erschreckliche Beschreibung von dem Gesange und den Stimmen der Deutschen.. Alpina siquidem corpora vocum suarum tonitruis altisone perstrepentia susceptae modulationis dulcedinem non resultant, quia bibuli gutturis barbara feritas, dum inflexionibus et repercussionibus mitem nititur edere cantilenam, naturali quodam fragore quasi plaustra per gradus confuse sonantia, rigidas voces iactat sicque audientium animos, quos mulcere debuerat, exasperando magis et obstrependo conturbat. Aehnliche Urtheile fällten die Römer auch über die Sänger Carls des Großen, welche mit dem Kaiser 787 in Rom waren. Sie nannten unsere Landsleute Stultos, rusticos et indoctos velut bruta animalia. Monachus Engolismensis.

1) Er schreibt ad A. 1035. Propter religionem districtam disciplinamque nimiam et propter aliquos Scotos quos secum habebat Helias Scotus abbas, qui monasterium s. Pantaleonis et s. Martini in Colonia pariter regebat. Piligrinus Coloniensis archiepiscopus invidiosis viris instigatus Heliam abbatem voluit expellere et omnes Scotos monachos, quos secum habebat. Helias Scotus abbas, cum de aula regia revertisset, dixit cum caeteris Scotis: Si Christus in nobis etc., et ita Deus complevit.

eine Art Gottesurtheil. Wenn, so sprach er im Bewußtsein seiner Unschuld mit seinen Mönchen, „wenn Christus in uns Fremden ist: so möge Pilgrim nie lebendig nach Köln zurückkehren! Si Christus in nobis peregrinis est, nunquam vivus Coloniam veniat Pilegrinus [1]." Nach Marianus Scotus gingen diese Worte in Erfüllung, indem Pilgrim im Jahre 1035 zu Neumagen, wohin der König ihn berufen hatte, starb.

Die Strenge des Elias in Handhabung der klösterlichen Disziplin war allerdings groß. Nach einer Mittheilung des Florentius von Worcester vom Jahre 1042 hatte ein fränkischer Mönch in St. Pantaleon zu Köln ein Missale abgeschrieben, ohne die Erlaubniß dazu nachgesucht zu haben. Wegen dieser Unterlassung ließ der Abt die Abschrift verbrennen! Um das Verfahren des Elias indessen richtig zu würdigen, muß man sich daran erinnern, daß die Klosterdisziplin der irischen Mönche überhaupt sehr strenge war und die geringsten Uebertretungen der Klosterregeln mit schweren Büßungen, mit Geisselungen, Fasten und Beten bestraft wurden. Der selige Amnichadus hatte, ohne Erlaubniß seines Obern, Fremden, nachdem er ihnen zu Essen gereicht, auf ihre Sollicitation zu Trinken gegeben. Zur Buße wurde ihm aufgegeben, Irland zu verlassen. Er unterwarf sich derselben, zog nach Fulda und starb daselbst als Inkluse und Heiliger im Jahre 1043 [2]. Dieser strengen Disziplin verdankten die Irländer die große Achtung, welche sie genossen. Solche Strenge mußte aber damals um so mehr auffallen, da es den deutschen Geistlichen sehr schwer wurde, die angeborne Roheit zu bezwingen und sich an die strenge Observanz der Klosterdisziplin oder eines gesitteten Lebens zu bin-

1) Mabillon ann. O. B. ad. an, 1021 u. 1035.

2) Bolland. 30. Januar. Lanigan III. S. 412. Marianus erzählt auf seinem Grabe seien Lichter gesehen und Psalmodien gehört worden und über seinem Grabe (super pedes ipsius stans) habe er täglich die Messe gesungen. Ad annun 1059.

den. In einer Zeit, um von Anderem zu schweigen, wo man es den Bischöfen zur Pflicht machte, bewaffnet mit in den Krieg zu ziehen und die Geistlichkeit ihr Vergnügen darin fand auf Jagden ihre Kräfte mit den wilden Ungeheuern zu messen, konnte die Milderung der Sitten nur langsam voranschreiten [1]).

Elias, dem Marianus die Prädikate prudens und religiosus giebt, lebte noch 7 Jahre. Er starb 1042 den 12. April. Sein unmittelbarer Nachfolger war wahrscheinlich Molanus oder Molua, der nach Florentius von Worcester 1061 mit Tode abging.

Das Schottenkloster in Metz hatte folgenden Ursprung. Cadrous, ein Irländer, der um das Jahr 954 oder 955 nach Metz gekommen war, war als Abt von St. Felix, nach Andern von St. Clemens, mit Tode abgegangen. (976). Fingen, ebenfalls ein Irländer, war an seine Stelle gekommen; auch die Leitung des Klosters St. Symphorian daselbst, wurde ihm von dem Bischofe Adalbero II. (991) übertragen. Adalbero, der Nachfolger auf dem Stuhle Chrodegangs, des Erneuerers der vita communis, hatte große Zuneigung zu dem Abte Fingen und überhaupt zu den irischen Benediktinern. In gleicher Gunst stand Fingen bei der verwittweten Kaiserin Adelheid, der Großmutter des regierenden Otto's III. Der genannte Kaiser setzte fest, daß nur Irländer in das genannte Kloster aufgenommen werden sollten, und nur dann durften Andere sich zur Aufnahme melden, wenn keine Irländer vorhanden

1) Auf der Zusammenkunft der Sachsen zu Werla kamen eines Tages der Markgraf Eckard von Meissen, Herzog Bernhard von Sachsen und der Bischof Arnulph von Halberstadt von ungefähr in einen Saal, wo die Tafel für die Prinzessinnen gedeckt war. Sie setzten sich hin, aßen Alles auf und gingen davon. — Noch unter Otto I. (943) liefen am Rheine Bären und Elenthiere in den Wäldern herum. Die Jagd der damaligen Zeit darf nicht mit den jetzigen Jagden verwechselt werden.

waren. Die Urkunde hierüber wurde am 25. Januar 992 zu Frankfurt am Main vom Kaiser unterzeichnet [1]).

Später erhielt Fingen den Auftrag, auch das Kloster St. Peter und St. Vito — später St. Vannes — wieder herzustellen. In demselben waren 7 Schotten d. i. Irländer. Sic trium simul eodemque tempore monasteriorum rector fuit Fingenius, sagt Mabillon, in quorum regimine praeclare se gessit [2]). Fingen starb 1004. Sein Todestag ist auf den 8. October angesetzt [3]) worden. Die drei Klöster, denen er bei Lebzeiten mit so großen Ehren allein vorgestanden hatte, erhielten nach seinem Tode ihre besondern Aebte.

Nach dem Zeugnisse Lambert's von Aschaffenburg bestand auch in Erfurt ein Schottenkloster. Es wurde um das Jahr 1036 durch Walter von Glisberg errichtet [4]).

Eine ähnliche Stiftung, aber eine weit berühmtere als die genannten, finden wir in Regensburg. Sie hatte folgenden Ursprung. Marianus, ein Irländer [5]), welcher mit Marianus Scotus dem Chronographen nicht verwechselt werden darf, machte um das Jahr 1067 oder 1068 mit mehren Gefährten, unter denen ein gewisser Johannes und Kandidus war, eine Reise nach Deutschland, sie hielten

---

1) In der Bestätigungsurkunde heißt es: ea videlicet ratione (scil donamus, confirmamus) ut abbas primus nomine Fingenius Hiberniensis natione, quem ipse praelibatus episcopus nunc temporis ibi constituit, suique successores Hibernienses monachos, habeant, quamdiu sic esse poterit; et si defuerint ibi monachi de Hibernia, de quibuscunque nationibus semper ibi monachi habeantur.

2) Annal. O. B. ad an. 991. Tom. IV. p. 74.

3) Ibid. p. 169.

4) Bolland. IX. Febr. de Mariano et Murcherato. P. 362.

5) Das Leben Marian's von einem irischen Mönche im 12ten Jahrhunderte zu Regensburg geschrieben, läßt keinen Zweifel übrig, daß Marian ein Irländer gewesen.

sich ein Jahr zu Bamberg auf, und entschlossen sich dann nach Rom zu wallfahrten. Auf ihrem Wege dorthin kamen sie nach Regensburg. Hier lebte seit vielen Jahren ein Irländer, Muricherdach oder Murcherat als Einsiedler in einer Zelle außerhalb der Stadt. Von der Abtissin Willa, deren Kloster nicht weit von der Zelle Muricherdachs entlegen war, wurden sie gastfreundlich aufgenommen. Ehe sie nach Rom abreiseten, beteten sie in der Kirche zu St. Peter, Gott möchte ihnen eingeben, ob es besser für sie sei nach Rom zu ziehen oder nicht. In Folge dieses Gebetes und eines Zeichens, welches ihnen wurde, blieben sie. Die Abtissin schenkte ihnen die Kirche St. Peter, fromme Christen unterstützten die emsigen Mönche und so entstand hier ein Kloster. Mehre Irländer, die in ihrem Vaterlande Kunde von dieser Stiftung erlangt, folgten, und vermehrten die Anzahl der irischen Mönche. Clemens ging später nach Jerusalem und starb daselbst; Johannes ging nach Göttweig in Oesterreich und lebte daselbst als Einsiedler. Marianus, ein gelehrter Mann und fleißiger Abschreiber älterer Schriften, war selbst im Fache der Bibelkunde berühmt. Er starb etwa um das Jahr 1088.

Die sechs ihm nachfolgenden Aebte waren alle aus dem nördlichen Irland.

Später, gegen den Anfang des 12ten Jahrhunderts bauten die irischen Mönche ein neues Kloster in Regensburg, das zu St. Jakob und der heil. Gertrudis; das ältere bestand fort, trat aber zu dem neuen in das Verhältniß der Abhängigkeit. Der erste Abt desselben war aus dem südlichen Irland, und sein Name Dionysius (Donogh) nach Lanigan's Meinung derselbe der Domnus genannt wird. Auf ihn folgte der Abt Christian (Gilla-Christ), welcher später sein Vaterland besuchte und eine große Summe Geldes für sein Kloster sammelte. Er starb in Irland, und wurde in der Domkirche zu Cashel begraben. Das eingesammelte Geld aber wurde beim Erzbischofe von Cashel hinterlegt und später durch den Abt Gregor abgeholt. Er kaufte da-

für Grundstücke, und fromme Schenkungen vermehrten rasch den Besitz des Klosters.

Die schottischen Mönche erlangten bald großes Ansehen; man suchte sie daher auch für andere Diözesen zu gewinnen. Der Bischof Heinrich von Würzburg übergab ihnen in der Nähe der Stadt ein Kloster und Grundeigenthum. Christian sandte den Irländer Macarius, von dem es heißt: er sei in lege divina doctissimus und in liberalium artium studiis per totam Hiberniam celeberrimus gewesen, als Abt mit mehren Mönchen dorthin. Macarius führte ein äußerst strenges Leben und erhöhte dadurch das Ansehn seines Klosters. Er starb vor dem Jahre 1152 und hinterließ nach Eisengryn ein Werk de laude martyrum. Nach seinem Tode wurde Gregor, ein Mönch aus dem Schottenkloster zu Regensburg, an seine Stelle gewählt. Carus, welcher auf Gregor als Abt des Klosters folgte, wurde Hofkaplan bei Conrad III. und der Königin Gertrude. Er wurde der Stifter eines neuen Schottenklosters zu Nürnberg, wo ihm der König und die Königin die Kirche zum heil. Aegidius für sich und seine Landsleute geschenkt hatten. Nach Carus wurde Declan Abt des genannten Klosters zum heil. Aegidius und Hofkaplan beim Könige Conrad und dann beim Kaiser Friedrich; er erweiterte die Gebäude der Kirche und des Klosters.

Bald wurden die Schotten auch nach Wien berufen. Markgraf Heinrich übergab dem Abte Gregorius von Regensburg, wie der Lebensbeschreiber bei den Bollandisten sagt, ein Kloster, welches er auf eigene Kosten erbaut hatte. Der Abt schickte Sanctinus mit 24 Brüdern dorthin. Die Benediktiner des bezeichneten Klosters haben den Namen Schotten bis heute in Wien unter dem Volke behalten.

Durch den Propst Walbrun zu Eichstädt erhielten die sogenannten Schotten auch in dieser Stadt eine Niederlassung. Walbrun hatte auf eigene Kosten eine Kirche in der Vorstadt von Eichstädt erbauen lassen; durch einen Grafen Gerhard

wurde sie nebst bedeutenden Ländereien dem Schotten-Abt Gregorius zu Regensburg rechtskräftig übergeben.

Die sämmtlichen Schottenklöster, welche wir zuletzt genannt haben, nämlich die zu Würzburg, Nürnberg, Wien, das alte Kloster zum heil. Peter in Regensburg mit eingeschlossen, standen unter der Leitung des Abtes von St. Jakob zu Regensburg. Dadurch wurde die Aufrechthaltung der Zucht und des guten Geistes in diesen Klöstern erleichtert [1]).

Diese Klöster waren ursprünglich ausschließlich für Irländer bestimmt, wie wir oben bei dem von Metz gesehen haben [2]), obwohl in einzelnen Fällen auch wohl Schotten in der spätern Bedeutung des Namens in dieselben aufgenommen werden mochten. Allmählig aber suchten die Schotten (im neuerm Sinne des Wortes) die Irländer aus den gedachten Klöstern zu verdrängen [3]).

Mehrmals aber hatten die Schotten das Loos, daß auch sie von den Deutschen verdrängt wurden. Wie nahe der Erzbischof Pilgrim von Köln daran war, sie aus Köln zu verbannen, ist oben erwähnt worden. Im Jahre 1413 wurden sie aber sowohl aus Wien als aus Nürnberg ausgewiesen [4]). Das Kloster zu Würzburg ging unter durch seine schlechte Disziplin, so daß man sich genöthigt fand, andere Mönche aufzunehmen.

---

1) Vgl. die Bollandisten l. c. p. 372.

2) In his porro coenobiis solummodo Scoti inhabitabant et nulli alii uti vel sancit vel testatur Fredericus II. an. 1212. Siehe die Bollandisten l. c. S. 362.

3) Posteris temporibus soli Scoti iuniores qui veterum Scotorum, hoc est, Hibernorum colonia sunt ius in Scotica monasteria sibi vendicarunt, et hoc itidem aevo vindicant neque ullum, ni fallor, Hibernum aut Anglum in suam congregationem cooptarent. Gretser: Observat. de Sanctis Eichstettensibus c. 19.

4) Aventin. Annal. Boior. l. 7. ad a. 1413. Von dem Schotten-Kloster zu Wien schreibt Georgius Conaeus l. de statu

Wenn die Schotten auch ihre eigenen Klöster in Deutschland hatten, so finden wir sie doch auch insbesondere vor der Errichtung derselben als Mönche oder Reklusen in solchen Klöstern, welche von Deutschen bewohnt waren [1]. So befanden sich z. B. im Anfange des 11ten Jahrhunderts mehre schottische Mönche zu **Fulda**, wie aus einer Stelle des Marianus Scotus hervorgeht, der selbst lange Zeit in Fulda gelebt hat [2]. Den **Paternus** fanden wir 1058 in einem Kloster zu Paderborn.

Wir haben in dem voranstehenden die irländischen [3]) Priester und Missionäre nahmhaft gemacht, welche sich um die Verbreitung des Christenthums in Deutschland verdient gemacht haben. Um ihre Verdienste zu würdigen, um sich zur Anschauung zu bringen, was sie geleistet, muß man sich die Roheit und Barbarei und den Aberglauben unserer Vorfahren vergegenwärtigen, mit denen jene Männer zu kämpfen hatten. Gewiß ist die Erinnerung an die meisten derjenigen, welche an dem großen Werke der Civilisation Deutschlands unter Entbehrungen aller Art mitgewirkt, im Strome der Zeit untergegangen, aber ihre Werke sind ihnen gefolgt, und haben ihre Namen in das Buch des Lebens eingetragen.

Wie Deutschland so haben viele andere Länder, das heutige Schottland, England, Belgien, Frankreich, selbst Italien und die nordischen Königreiche eine große Schuld und zum Theile weit größere, an Irland abzutragen. In allen diesen Ländern finden wir in den Jahrhunderten, welche

---

religionis apud Scotos: Retinet ad haec usque tempora nomen a Scotis, licet contra piissimi fundatoris voluntatem Germani illud occupent.

1) S. die Bollandisten l. c.

2) Hic etiam (der Abt Richard von Fulda) multos Scotos secum habebat ad. an. 1039.

3) Einzelne von den genannten Männern werden von den Schottischen Schriftstellern als die ihrigen in Anspruch genommen. Einen oder den andern mögen sie uns streitig machen, aber schwerlich werden sie uns einen abgewinnen.

wir hier durchlaufen haben, Irländer wie auf den Leuchter hingestellt, um sich her die Strahlen des Evangeliums und der Civilisation verbreitend gegen die hartnäckig ankämpfende Finsterniß und Rohheit der Barbarei und gegen die Macht des Lasters. Der Name Insula sanctorum, Insel der Heiligen, den Irland auch im Mittelalter getragen, ist kein bloßer Titel, er ist verdienet.

Den Heiligen fehlte nichts als das Märtyrerthum. Auch dieses, ein entsetzliches, dreihundert Jahre dauerndes Märtyrerthum ist dem Lande durch die Intoleranz bereitet worden. Die Nation unter welcher bei den schwersten Wechselfällen der Zeit Irland das Licht des Glaubens vor dem Erlöschen bewahrt, und dadurch die Sitten gemildert, die Künste des Friedens und des Wohlstandes verbreitet hat, eben die christliche Nation, welche den heidnischen Indianern Götzenbilder gesandt, hat Irland um seines Glaubens willen mit Jammer und Noth bedeckt. Drei Jahrhunderte hat das arme Volk auf der schauderhaftesten Folter der Intoleranz ausgespannt gelegen, und die übrigen Nationen, welche Irland zu Danke verpflichtet, haben ihm höchstens eine stumme Theilnahme gewidmet.

Cartesii principiorum philosophiae

Pars secunda.

De principiis rerum materialium.

1. Quibus rationibus rerum materialium existentia certo cognoscatur.

2. Quibus etiam cognoscatur, corpus humanum menti esse arcte coniunctum.

3. Sensuum perceptiones, non quid revera sit in rebus; sed quid humano composito prosit vel obsit, docere.

4. Naturam corporis non in pondere, duritie, colore aut similibus; sed in sola extensione consistere.

5. Praeiudicia de rarefactione et de vacuo, hanc corporis naturam obscuriorem facere.

6. Quomodo fiat rarefactio.

7. Eam non posse ullo alio modo intelligibili explicari.

8. Quantitatem et numerum differre tantum ratione a re quanta et numerata.

9. Substantiam corpoream, cum a quantitate sua distinguitur, confuse concipi tanquam incorpoream.

10. Quid sit spatium, sive locus internus.

11. Quomodo in re non differat a substantia corporea.

12. Quomodo ab eadem differat in modo, quo concipitur.

13. Quid sit locus externus.

14. In quo differant locus et spatium.

15. Quomodo locus externus pro superficie corporis ambientis recte sumatur.

16. Repugnare ut detur vacuum, sive in quo nulla plane sit res.

17. Vacuum ex vulgi usu non excludere omne corpus.

18. Quomodo emendandum sit praeiudicium de vacuo absolute sumto.

19. Ex his ea confimari, quae de rarefactione dicta sunt.

20. Ex his etiam demonstrari, nullas atomos dari posse.

21. Item mundum esse indefinite extensum.

22. Item unam et eandem esse materiam coeli et terrae, ac plures mundos esse non posse.

23. Omnem materiae variationem, sive omnem eius formarum diversitatem pendere a motu.

24. Quid sit motus iuxta vulgarem sensum.

25. Quid sit motus proprie sumtus.

26. Non plus actionis requiri ad motum, quam ad quietem.

27. Motum et quietem esse tantum diversos modos corporis moti.

28. Motum proprie sumtum non referri, nisi ad corpora contigua eius quod movetur.

29. Nec referri, nisi ad ea corpora contigua, quae tanquam quiescentia spectantur.

30. Cur ex duobus corporibus contiguis quae separantur ab invicem, unum potius quam aliud moveri dicatur.

31. Quomodo in eodem corpore innumeri diversi motus esse possint.

mae peccatis anterioribus meruisse, ut ad hanc vitam deceptionis plenam agendam damnarentur, ubi umbras pro rebus captent; a quo Platonici non videntur abhorruisse, quibus vita velut in antro Morphei somnio similis visa est, dementata mente lethaeis haustibus, antequam huc veniret, ut poetae canebant.

Ad 4. Corpus in sola extensione consistere, demonstrare tentat Cartesius enumeratione aliorum attributorum, quae removet, sed ostendendum erat enumerationem esse sufficientem; deinde non omnia bene removentur, certe qui atomos id est corpora summae duritiei admittunt, negabunt duritiem in eo consistere, ut motui manuum corpus non cedat, sed in hoc, ut figuram servet. Et qui corporis essentiam constituunt in ἀντιτυπία seu impenetrabilitate, non a manibus nostris aut sensibus repetent eius notionem, sed ab hoc, ut alteri homogeneo locum non det, nisi aliorsum abire possit. Velut si fingamus in cubum eodem momento aequali celeritate incurrere sex alios cubos ipsi et aequales et prorsus geminos ac similes, ita ut unusquisque eorum una sua hedra uni hedrae cubi excipientis accurate congruat; eo posito impossibile erit, vel ipsum excipientem cubum, vel partem eius loco moveri, sive flexilis sive rigidus intelligatur. Quod si cubus ille medius ponatus esse extensum penetrabile seu spatium nudum, tunc cubi sex concurrentes angulis quidem suis sibi mutuo obsistent, si tamen flexiles sint, nihil obstabit, quo minus partes eorum mediae in locum cubicum excipientem irrumpant. Unde etiam intelligitur, quod sit discrimen inter duritiem, quae quorundam est corporum, et inter impenetrabilitatem, quae est omnium, cuius Cartesium meminisse aequum erat, non minus quam duritiei.

Ad 5. 6. 7. Egregie explicuit Cartesius rarefactionem et condensationem, quales sensu percipimus, posse locum habere, licet nec vacuum interspersum, nec mutatio dimensionum eiusdem partis materiae admittatur.

Ad 8. usque ad 19. Qui vacuum tuentur, eorum non

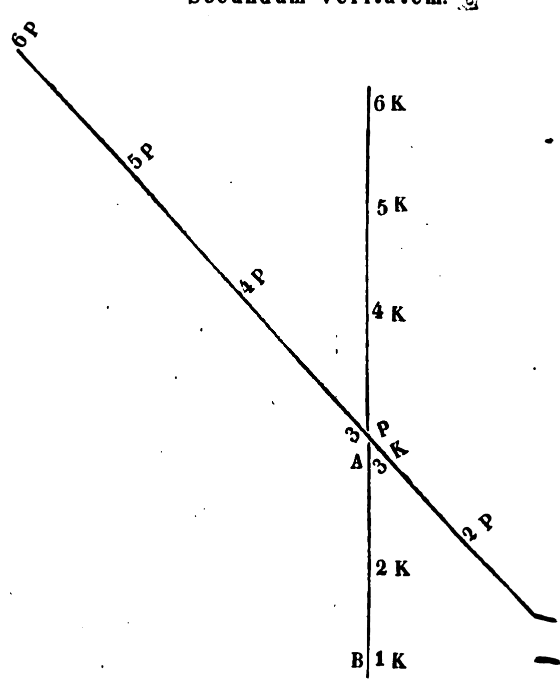
Repraesentati

in casu *aequalita*

Ante ictum, motus corporis B est A B, corporis C es
Post ictum
secundum veritatem . . . KP . . . . . .
secundum Cartesium . . . Kφ . . . . . .

K infra (supra Q A
P } dexte- (siniste-) quam A K } Significant direction
φ } riora (riora) } ei quam hab

Secundum veritatem.



Utraque delineatio plane convenit quoad casum 1 K

ı pagina melior.)

io Regularum motus

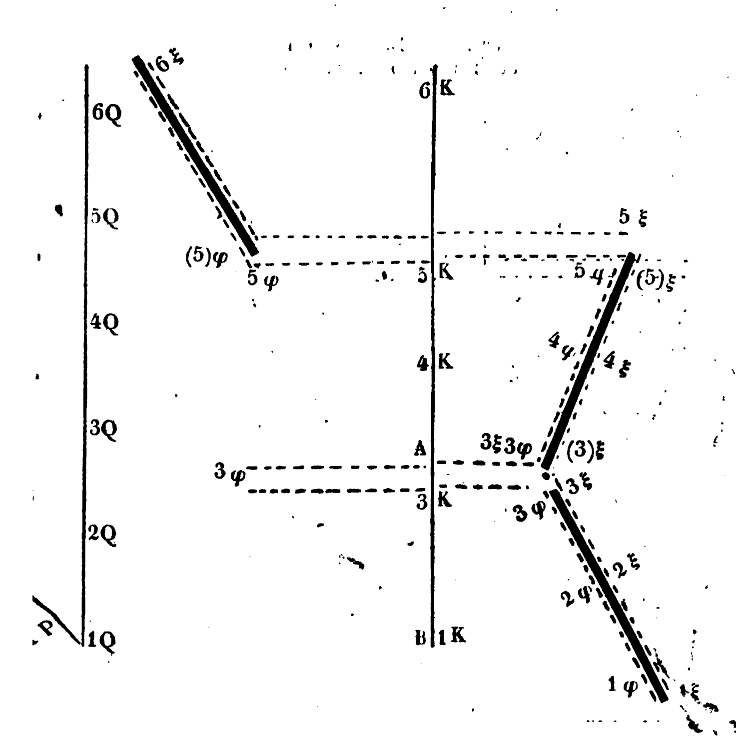
***tis corporum* concurrentium.**

ıt AK.

. KQ

. Kξ

em eandem (contrariam)
ıit B ante ictum.



t 5K. alias non item.

pauci spatium habent pro substantia, nec Cartesianis argumentis refutari possunt, aliis principiis opus est ad hanc litem finiendam. Concedent, quantitatem et numerum non subsistere extra res, quibus attribuuntur, negabunt vero spatium seu locum esse quantitatem corporis et potius ipsummet habere credent quantitatem seu capacitatem, ei quam contentum corpus habet aequalem; ostendendum a Cartesio erat, spatium seu locum internum non differre a substantia corporis. Contra sentientes se communi mortalium notione tuebuntur, qui existimant corpus corpori succedens eundem locum idemque spatium ingredi, quod a priori corpore erat desertum, id vero dici utique nequit, si spatium cum ipsa corporis substantia coincidit. Etsi autem situm quendam habere, vel in loco dato esse sit accidens corporis, ipsum tamen locum esse corporis accidens, non magis admittent, quam ut contactus est accidens, ita quoque, quod tangitur, accidens esse. Et quidem videtur mihi Cartesius non tam suae sententiae probas rationes afferre, quam contrariis argumentis respondere, quod hoc loco non infeliciter praestat. Eoque artificio saepe utitur in demonstrationis vicem. Sed nos expectabamus maius aliquid, et ni fallor expectare iussi eramus. Quod nihili nulla sit extensio fatendum est, recteque in illos torquetur, qui statuunt spatium nescio quod imaginarium. Sed quibus spatium substantia est, hoc argumento non tanguntur; tangerentur utique, si demonstrasset supra Cartesius, quod hic assumit, omnem substantiam extensam esse corpus. Caeterum aliquando apparebit, massam materialem ipsam non esse substantiam sed aggregatum ex substantiis resultans, spatium autem nihil aliud esse quam omnium coexistentium ordinem communem; ut tempus non coexistentium.

Ad 20. Non videtur autor satis bene pugnare in Atomos. Concedent earum defensores, posse eas dividi tam cogitatione, quam divina potentia. An vero naturaliter existere possint corpora, quae firmitatem habeant naturae viribus insuperabilem (quae vera apud eos Atomi notio

est) quaestio est, quam Cartesius (quod mirere) hoc loco ne attingit quidem, et tamen Atomos a se profligatas hic profitetur, et in toto operis decursu assumit. Plura infra de Atomis dicturi sumus ad artic. 54. quas nullas esse aliis argumentis iudicamus.

Ad 21. 22. 23. Mundum nullos extensionis fines habere adeoque non nisi unicum esse posse, tum totam materiam ubique esse homogeneam nec nisi motibus adeoque et figuris discriminari; sententiae sunt, quae hic inaedificantur pronuntiato, neque ab omnibus admisso, neque ab auctore demonstrato, quod idem sit extensum et corpus. Possunt tamen aliunde verae esse.

Ad 25. Si motus nihil aliud est quam mutatio contactus seu viciniae immediatae, sequitur, nunquam posse definiri, quaenam res moveatur. Ut enim in Astronomicis eadem phaenomena diversis hypothesibus praestantur, ita semper licebit, motum realem vel uni vel alteri eorum tribuere, quae viciniam aut situm inter se mutant; adeo ut uno ex ipsis pro arbitrio electo, tanquam quiescente, aut data ratione in data linea moto, geometrice definiri queat, quid motus quietisve reliquis tribuendum sit, ut data phaenomena prodeant. Unde si nihil aliud inest in motu, quam haec perspectiva mutatio, sequitur nullam in natura rationem dari, cur uni rei potius quam aliis adscribi motum oporteat. Cuius consequens erit, motum realem esse nullum. Itaque ad hoc, ut moveri aliquid dicatur, requiremus non tantum, ut mutet situm respectu aliorum, sed etiam, ut causa mutationis vis, actio, sit in ipso.

Ad 26. Ex dictis paragrapho praecedente intelligitur, stare non posse quod affirmat Cartesius, non plus actionis in corpore requiri ad motum, quam ad quietem. Fateor vi opus esse, ut quiescens quietem tueatur contra corpora incurrentia; sed ea vis non est in quiescente, nam ipsa ambientia mutua vi motus sui sibi obluctantia efficiunt, ut quiescens in situ priore manere cogatur. Quanquam revera nuspiam reperiatur perfecte quiescens.

Ad 32. Primus auctorum, qui ad nos pervenerunt, compositionem motuum attigit Archimedes, de spiralibus tractans. Primus eam ad reddendam rationem aequalitatis angulorum incidentiae et reflectionis, in paralipomenis opticis applicuit Keplerus, diviso motu obliquo in perpendicularem et parallelum, quem ea in re hic pariter et in dioptricis secutus est Cartesius. Primus amplissimum in physicis et mechanicis compositionis motuum usum ostendit Galilaeus.

Ad 33. 34. 35. Quae hoc loco dicit Cartesius, pulcherrima sunt et ingenio eius digna, quod scilicet omnis motus in loco pleno involvat circulationem, et quod necesse sit materiam actu dividi alicubi in partes data quavis minores, cuius postremae conclusionis momentum non videtur ipse satis expendisse.

Ad 36. Eandem motus quantitatem conservari in rebus celebratissima est sententia Cartesianorum; demonstrationem tamen nullam dedere, nam quae hic ratio sumitur a constantia Dei, quam debilis sit, nemo non videt, quoniam etsi constantia Dei summa sit, nec quicquam ab eo nisi secundum praescriptae dudum seriei leges mutetur, id tamen quaeritur, quidnam conservare in serie decreverit; utrumne quantitatem motus, an aliud quiddam, ab ea diversum, qualis est quantitas virium, quam a me demonstratum est, eandem potius conservari et a motus quantitate esse diversam, et saepissime contingere, ut quantitas motus mutetur, quantitate tamen virium saepe permanente. Quibus argumentis hoc evicerim, et ab obiectionibus vindicaverim, alibi legi pluribus potest. Quia tamen magni momenti res est, meditationis meae fontem summatim aperiam in exemplo. Sint duo corpora A mole ut 4 celeritate ut 1, et B mole ut 1 celeritate ut 0, seu quiescens. Ponamus vel fingamus effici ut mox tota vis ipsius A transferatur in B., i. e. ut et redigatur ad quietem, B vero pro ipso solum moveatur. Quaeritur quantum celeritatis nancisci debeat B? Secundum Cartesianos respondebitur, debere B habere cele-

ritatem ut 4; ita enim quantitas motus pristina et praesens aequabuntur; quia moles 4 in celeritatem 1 tantum producit, quantum moles 1 in celeritatem 4; celeritate scilicet in tantum aucta in quantum diminutum fuit corpus. Mea sententia respondendum est: B. 1. debere accipere celeritatem 2, ut tantum potentiae habeat, quantum A. 4. celeritatem habens ut 1, cuius ratio qua licet paucis explicanda est, ne nulla ratione dictum videatur. Nimirum hoc modo tantum potentiae nunc habebit B, quantum antea habebat A, seu potentiae praesens et pristina erunt aequales, quod ostendi operae pretium est. Scilicet, ut altius ordiar, verumque aestimandi modum explicem (quod est officium Matheseos cuiusdam vere universalis nuspiam traditae) ante omnia potentiam duplam, triplam, quadruplam fieri manifestum est, cum id quod simplam habet, bis, ter, quater praecise repetitur. Itaque duo corpora mole et celeritate aequalia duplum potentiae habent unius ex ipsis. Non tamen inde sequitur, unum corpus dupla celeritate praeditum esse uno simplam habente duplo tantum potentius; licet enim repetatur adhuc semel gradus celeritatis, non tamen replicatur et subiectum, quemadmodum revera fit, cum corpus duplo maius vel bina corpora aequalium celeritatum ponuntur pro uno, ubi plena unius ex ipsis fit repetitio tam magnitudine quam motu. Similiter duae librae super horizontem altitudine pedis elevatae praecise re et virtute duplum sunt unius tantundem elevatae; et duo elastra aequaliter tensa sunt duplum unius ex ipsis. Sed quando duo potentiam habentia non plane homogenea sunt, neque hoc modo inter se comparari, aut ad mensuram re pariter et virtute metientem revocari possunt, tentanda est comparatio per ambages, comparando scilicet effectus eorum homogeneos vel causas. Nam unaquaeque causa aequalem potentiam habet cum effectu integro, seu quam ipsa potentiam suam consumendo producit. Cum ergo duo corpora supradicta A. mole 4. celeritate 1. et B. mole 1. celeritate 2. inter se praecise non sint comparabilia, neque unum aliquod po-

tentia praeditum assignari possit, cuius simplici repetitione producatur utrumque, inspiciamus eorum effectus. Nempe ponantur haec duo corpora esse gravia, itaque si A. directionem suam sursum convertat et ope celeritatis ut 1. assurgere possit ad unius pedis altitudinem, poterit B. celeritate ut 2. assurgere ad altitudinem pedum 4. ex demonstratis a Galilaeo aliisque, isque effectus uterque erit integer et potentiam consumens, adeoque causae producenti aequalis. Sed hi duo effectus sunt virtute seu potentia aequales inter se, librarum scilicet 4, seu corporis A. elevatio ad pedem unum et librae unius seu corporis B. elevatio ad duos. Ergo et causae, nempe A. 4. celeritate 1 et B. 1. celeritate 2. virtute seu potentia erunt aequales, quod asserebatur. Si quis autem neget eiusdem potentiae esse 4 libras ad pedem 1, et unam libram ad pedes 4 levare, seu duos hos effectus aequipollere (quanquam admittant ni fallor fere omnes) ex eodem principio convinci potest. Nam adhibita inaequalium brachiorum bilance utique per libram 1. descendentem ex pedibus 4, praecise attolli possunt librae 4 ad pedes 1. nec quicquam ultra licet praestare; ita ut hic effectus causae potentiam praecise consumat, adeoque sit ei virtute aequalis. Itaque hinc tandem colligo: Si tota potentia ipsius A. 4. praediti celeritate 1. transferri debeat in B. 1., debere B. accipere celeritatem 2, vel quod eodem redit, si prius B. quiescente motum fuisset A., nunc vero A. quiescente in motu debeat esse B, (caeteris paribus manentibus) debere celeritatem ipsius B. esse duplam, cum moles ipsius A quadrupla sit. Si vero, ut vulgo volunt, B sub quadruplum ipsius A seu quartae eius parti pondere aequale acciperet celeritatem quadruplam, acquireremus motum perpetuum seu effectum potentiorem causa, nam initio cum moveretur A tantummodo, poterant 4 librae attolli ad pedem 1, seu una libra ad pedes 4; postea vero moto B posset una libra attolli ad pedes 16., nam altitudines sunt ut quadrata celeritatum, quarum vi ad eas assurgi potest, et quadrupla celeritas ad altitudinem sedecuplam

attollit. Ita ope ipsius B. non possumus tantum A. rursus attollere ad pedem I, unde redescendenti celeritatem pristinam reciperet, sed et plura alia efficere, quod est motum mechanicum perpetuum exhibere, cum scilicet potentia prima redit, et tamen aliquid ultra praestitum est. Etsi autem suppositio illa de translatione totius potentiae ipsius A in B non posset actu ipso praestari, tamen ad rem non facit, cum hoc loco de vera aestimatione agatur seu quantum ex tali hypothesi B. accipere oporteret; imo et si pars virium retineatur parte tantum translata, easdem tamen absurditates nasci necesse est. Nam si quantitas motus servanda est, quantitatem virium servari semper non posse patet, cum quantitatem motus constet esse in ratione composita molis et celeritatis, quantitas autem potentiae, ut ostendimus, sit in ratione composita molis et altitudinis, ad quam grave vi potentiae attolli potest, altitudines vero sint in ratione celeritatum attollentium duplicata. Interim haec regula constitui potest; eandem tam virium quam motus quantitatem servari cum corpora tam ante quam post concursum tendunt in easdem partes; item cum corpora concurrentia aequalia sunt.

Ad 37. 38. Verissima et indubitata naturae lex est, quod eadem res, quantum in se est, semper in eodem statu perseverat, quam et Galilaeus et Gassendus et plerique alii dudum tenuere. Ut mirum sit fuisse, quibus in mentem venit proiecta continuationem motus aëri debere, non cogitantibus pari iure hoc modo novam rationem motus continuandi quaerendam fore pro aëre ipso; neque enim ille lapidem proiectum impellere posset, ut illi volunt, nisi vim recepti motus continuandi in se haberet, eaque in re ab obstante lapide impediretur.

Ad 39. Pulcherrimam naturae legem, qua fit, ut circulum vel lineam quamcunque curvam describentia recedere conentur a linea per rectam tangentem, non tantum observavit Keplerus (post alios fortasse) sed etiam ea iam tum usus est, quod palmarium iudico ad illustrandam cau-

sam gravitatis, ut apparet ex Epitoma Astronomiae Copernicanae. A Cartesio recte posita est haec lex et egregie explicata, sed non tamen demonstrata, quod ab ipso expectandum videbatur.

Ad 40 ad 44. Duas naturae leges verissimas attulit Cartesius artic. 37. et 39. et sua quadam luce claras, sed tertia mihi tam videtur aliena non tantum a veritate, sed etiam a verisimilitudine, ut mirari subeat, quomodo in mentem tanti viri irrepserit. Et huic tamen ille mox suas motuum atque concursuum regulas inaedificat, atque omnes causas mutationum particularium in corporibus in ea contineri. Ita autem concepta est: Unum corpus alteri fortiori occurrendo nihil amittit de suo motu, sed tantum mutat determinationem, accipere tamen aliquid motus a fortiori potest; occurrendo autem minus forti, tantum amittit quantum transfert. Verum enim vero ut corpus fortiori impingendo nihil amittat de suo motu, sed celeritatem vel retineat vel augeat, tantummodo locum habet in casu concursus contrarii; sed quando corpus debilius et tamen celerius impingitur fortiori tardius antecedenti, quod scilicet assequitur, tunc contrarium evenit, generaliterque verum esse reperio, observari a natura aliud assequentis, ut corporis celeritas ictu imminuatur. Nam si continuet motum post ictum, utique continuare eum priore celeritate non potest, nisi eam et antecedenti tribuat, quo casu in summa augeretur aggregatum potentiae: si quiescat post ictum, per se patet celeritatem eius esse ictu imminutam, imo sublatam; contingit autem quies in duris, quae hic semper subintelligo, cum ratio excessus praecedentis super assequens est ad assequens duplum, ut celeritas praecedentis ad celeritatem assequentis. Denique si reflectatur incurrens corpus post assecutionem, rursus patet motum reflexi esse minorem quam ante, alioqui cum a superveniente incurrentis impulsu necessario aucta sit celeritas excipientis seu praecedentis, utique volentibus nobis ipsius quoque insequentis et iam reflexi celeritatem augere, vel saltem eandem quae

prius retinere, totius potentiae aggregatum rursus auctum prodiret, quod absurdum est. Si quis excusando Cartesio excipiat, hanc Tertiam eius Legem de occursu corporum loquentem de solis concursibus contrariis intelligi debere, facile id quidem patiar; sed tunc fatendum est non esse provisum ab ipso concursui corporum ad easdem partes tendentium, cum tamen ipsemet legem hanc, quemadmodum iam notavimus, ad omnes casus particulares porrigi profiteatur.

Demonstratio quoque, quam molitur artic. 41, si proba est, omnem concursum ad easdem aut contrarias partes tendentium comprehendit; sed mihi ne speciem quidem argumenti habere videtur. Fateor recte distingui motus quantitatem et determinationem, et unam aliquando mutari altera servata. Verum non raro contra evenit, ut simul mutentur et sane ambo ad se mutuo tuendum conspirant, corpusque tota sua vi totaque motus sui quantitate huc tendit, ut determinationem suam sive directionem servet, et quicquid manente directione de celeritate detrahitur, decedit etiam determinationi, tardius enim procedens in eandem plagam minus ad eam servandam determinatum est. Praeterea si corpus A incurrat in quiescens minus B, perget in eadem directione, imminuto scilicet motu; sin incurrat in quiescens sibi aequale B, sistetur, ita ut ipsummet quiescat omnino, motu translato in B; denique si A. incurrat in B. quiescens sed maius, vel aequale quidem, sed contratendens, tunc A. plane reflectetur. Unde intelligitur maiore oppositione opus esse, ut A reflectatur in plagam directioni suae oppositam, quam ut redigatur ad quietem; quae res prorsus pugnat cum Cartesii decretis. Maior enim oppositio est, cum oppositum est maius, aut cum magis contra tendit. Quod autem ait motum, tanquam rem simplicem, perseverare, donec a causa externa destruatur, agnosco non tantum de quantitate motus, sed et determinatione. Et determinatio ipsa corporis moti seu ipse progrediendi nisus suam habet quantitatem, quae facilius minui quam ad nihilum id est quie-

tem redigi, et facilius (id est minore oppositione) sisti prorsus et reduci ad quietem, quam in regressum seu motum contrarium mutari potest, quemadmodum proxime animadvertimus. Itaque licet motus motui in genere contrarius non sit, tamen obstat motus praesens praesenti concurrentis; seu progressus progressui contrario; quandoquidem minore mutatione, minoreque, ut ostendimus, oppositione opus est ad minuendum progresssum, quam id eundem plane tollendum et transformandum in regressum. Perinde autem mihi sese habere videtur Cartesii ratiocinatio, ac si quis argutari vellet, cum duo corpora sibi obstant nunquam debere frangi et in partes dissilire, sed semper flectere sese atque accommodare sibi mutuo suas figuras; quia scilicet materia distinguitur a figura, nec materia materiae, sed figura figurae contraria est; et quantitas materiae servari in corpore potest mutata figura, atque hinc proinde magnitudine eiusdem corporis nunquam imminuta figuram solam mutari debere concludat. Si considerasset Cartesius corpus omne in aliud incurrens, antequam reflectatur, a progressu suo remittere, deinde sisti, ac tum demum reflecti, atque ita non per saltum sed per gradus ab una determinatione ad oppositam transire; alias nobis motuum regulas constituisset. Sciendum enim est omne corpus utcunque durum tamen flexibile aliquo modo et elasticum esse ad instar pilae vento inflatae, quae vel ipsamet illapsa in pavimentum, vel lapillum in se illapsum excipiens, cedit nonnihil, donec impetus ipse concurrendi sive progressus paulatim fractus tandem plane sistatur; quo facto pila se restituens lapillum non iam amplius resistentem repercutit, vel se ipsam rursus attollit a pavimento, in quod illapsa erat. Et simile aliquid in omni repercussione contingere, tametsi ipse flexus ipsaque restitutio oculis notari nequeat, manifestis tamen indiciis per experimenta compertum habemus. Cartesius autem explicationem reflexionum per vim elasticam ab Hobbio animadversam alto supercilio contemsit in Epistolis, nimium securus posteritatis. Ratiocinatio autem, qua posteriorem

huius quam promulgare voluit naturae legis partem (quae statuit quantum motus uni concurrentium decedit, tantum alteri accedere) demonstrare conatur artic. 42, novo examine non indiget, nam assumit eandem manere debere quantitatem motus, quod quam erroneum sit, iam ad artic. 36. ostensum est.

Ad 45. Antequam ad speciales motuum regulas ab auctore nostro traditas, examinandas veniam, criterion generale dabo, et velut lapidem lydium ad quem examinari possint, quod appellare soleo *Legem continuitatis*. Rem alibi dudum explicui, sed hic repetenda est amplificandaque. Nimirum cum hypotheses duae seu duo data diversa ad se invicem continue accedunt, donec tandem unum eorum in alterum desinat, necesse est etiam quaesita sive eventa amborum continue ad se invicem accedere, et tandem unum in alterum abire. Ita uno Ellipseos foco manente immoto, si alter focus ab ipso magis magisque recedat, manente interim latere recto, tunc novae Ellipses quae nascentur continue accedent ad parabolam, ac postremo plane in eam abibunt, cum scilicet distantia recedentis foci facta erit immensa; unde et proprietates talium Ellipsium magis magisque ad parabolae proprietates accedent, usque adeo, ut postremo in eas abeant, et parabola considerari possit tanquam Ellipsis, cuius alter focus infinite absit; adeoque omnes proprietates Ellipseos in genere etiam de parabola tanquam tali Ellipsi verificentur. Et huiusmodi quidem exemplorum plena est Geometria, sed natura, cuius sapientissimus auctor perfectissimam Geometriam exercet, idem observat, alioqui nullus in ea progressus ordinatus servaretur. Sic motus paulatim decrescens tandem evanescit in quietem; et inaequalitas continue diminuta in accuratam aequalitatem abit; ita ut quies considerari possit, tanquam motus infinite parvus, aut tanquam tarditas infinita; et aequalitas tanquam inaequalitas infinite parva; atque ea ratione quicquid vel de motu in genere, vel de inaequalitate in genere demonstratum est, etiam de quiete aut aequalitate

secundum hanc interpretationem verificari debet, ita ut regula quietis aut aequalitatis certo modo concipi possit tanquam casus specialis regulae de motu aut de inaequalitate. Si vero id non succedat, pro certo habendum est, regulas esse inconcinnas et male conceptas. Unde etiam infra artic. 53. ostendetur, quomodo lineae repraesentatrici variationis hypothesium respondere debeat linea repraesentatrix variationis eventuum; cum tamen Cartesianae regulae delineationem eventuum praebeant monstrosam et incohaerentem.

Ad 46. Iam regulas motuum Cartesianas videamus. Intelliguntur autem corpora dura, nec ab aliis circumstantibus impedita, si directe sibi occurrant B. et C. aequalia et aequivelocia, ambo reflectentur ea qua venerunt celeritate. Haec prima regula de motu Cartesiana, sola penitus vera est. Atque ita quidem demonstratur: cum par amborum corporum ratio sit, aut ambo pergent, adeoque se penetrabunt, quod absurdum est, aut ambo quiescent, sed ita periisset potentia, aut ambo reflectentur, et quidem pristina celeritate, quoniam si unius imminueretur celeritas, deberet ob rationum paritatem et celeritas alterius minui, sed amborum celeritate minuta virium quoque summa minueretur, quod fieri nequit.

Ad 47. Reg. 2. Si B. et C. celeritatibus aequalibus sibi occurrunt, sed B. sit maius, tunc solum C. reflectetur et B. perget, ambo priore celeritate, atque ita ambo simul ibunt directione quam habuerat B. Haec regula falsa est, nec consentit praecedenti, ut patet per criterion paulo ante positum, nam diminuta continue inaequalitate seu excessu ipsius B. super C., donec in ipsam plane aequalitatem abeat, continue etiam eventus accedere debebit ad eventum aequalitatis, atque ita si ponamus B. tanto excessu vincere occurrens C, ut post occursum progredi pergat, necesse erit, ut B paulatim imminuto etiam continue progressus eius imminuatur, donec ad certam quandam ipsius B. ad C. proportionem deventum sit, ubi B. plane sistatur, ne deinde

continuata imminutione ipsius B vortatur in motum contrarium paulatim crescentem, quousque tandem omni inaequalitate inter B et C. sublata desinatur in regulam aequalitatis, regressusque post ictum ex regula prima plane fiat progressui ante ictum aequalis. Itaque haec regula Cartesii secunda stare non posest, utcunque enim diminuas B, ut ad magnitudinem ipsius C. accedat, atque ita quidem prope ut discrimen fiat parvitatis prope inexplicabilis, tamen semper longissime diversa, si ipsi credimus, manent eventa aequalitatis et inaequalitatis inter B et C., neque ad sese paulatim accedunt B semper pergente in eandem plagam eadem celeritate, quamdiu tantillo maius est ipso C. unde fit ut deinde uno ut ita dicam flatu corrigendus sit hic neglectus et magno in eventis saltu opus sit, minima licet mutatione adhuc facienda in datis, cum scilicet postremo excessus ipsius B. plane tantillo illo indefinite parvo prorsus detracto, atque ita ab omnimodo progressu ad omnimodum regressum transeatur, intermediis casibus velut saltu transmissis; et duo casus, qui discrimen habent in hypothesibus seu datis infinite parvum seu quod minus sumi queat quovis dato, habeant tamen maximum et notabilissimum discrimen in eventis, neque ad se nisi ultimo momento transitus tota simul accedant seu simul incipiant appropinquare et desinant appropinquationemque absolvant, omnino coincidendo, quod cum ratione pugnat, ita etiam fiet, ut regula aequalitatis seu inaequalitatis infinite parvae sub regula generali inaequalitatis comprehendi non possit. Itaque cum B. et C. aequalia et aequivelocia sibi occurrentia (per reg. 1.) ambo priori celeritate reflectantur oportet aucto nonnihil B, vel (si maneat) imminuto C. mutationem quandam et in eventu fieri, ac suo nihil accedi ad eum eventum, qui obtineret maxima ipsius C. imminutione hoc est omnimoda sublatione. Nunc autem cum C. nonnihil tantum infra B. imminui incipiat, non aliter a casu omnimodae aequalitatis seu omnimodae reflexionis ad casum summae inaequalitatis seu omnimodae sublationis ipsius C. adeoque ad casum omnimodi progressus

ipsius B. paulatim accedere incipiemus, quam si reflexionem ipsius B. minuere incipiamus. Aucto deinde magis magisque discrimine inter B et C, eo tandem excessus pervenit B. ut plane non reflectatur, sed inter regressum et progressum velut medium atque suspensum sistatur; porro autem auctum iam plane progredietur ea qua venerat directione et si nunquam usque adeo augeri possit eius magnitudo quin progrediendi celeritas occursu contrarii nonnihil retardetur, nisi cum ratio eius ad C. fit infinita, id est cum C plane evanescit aut tollitur. Haec vera corporum inaequalium sed aequali celeritate sibi occurrentium habitudo est; per omnia consentiens rationi et sibi; praecise autem determinare celeritatum residuarum quantitates non est huius loci, nam ea res altius repeti debet et peculiarem a nobis tractationem accepit.

Ad 48. Reg. 3. Si B et C. sint aequalia sibique occurrant motibus contrariis inaequalibus, tunc celerius B. secum abripiet tardius C. et dimidia differentia celeritatum detracta celeritati ipsius B. addetur celeritati ipsius C., ut ambo eant simul celeritate aequali. Haec regula non minus falsa est quam praecedens, nec minus cum rationibus quam experimentis pugnat. Nam ut nostrum criterium applicemus, B. celerius secum abripiat tardius modo dicto, ex hypothesi et decrescat continue celeritas ipsius B; donec fiant ambae aequales, seu quod eodem redit donec excessus celeritatis B. super C. fiat incomparabiliter parvus; itaque tunc ambo ferentur simul celeritate ipsius B. nulla assignabili quantitate diminuta, quod est absurdum et contra regulam primam, quae recte statuit in casu perfectae tam in magnitudine quam in velocitate paritatis, vel saltem in casu ab hoc inassignabiliter differente ambo sua aut saltem inassignabiliter aucta vel diminuta celeritate reflecti. Nec fieri potest ut eventus inaequalitatis evanescentis in eventum aequalitatis non evanescat.

Ad 49. Reg. 4. Si B. sit minus quam C, et B. moveatur, C. vero quiescat, B reflectetur qua venit celeritate,

C. vero manebit quiescens. Haec regula in eo vera est, quod minus semper a maiore quiescente reflectitur; sed non ea qua venit celeritate, nam quo magis decrescet excessus ipsius B, eo magis decrescet repulsa, donec tandem perveniatur ad casum aequalitatis, de quo reg. sexta; et absurdum est hypothesibus paulatim ad casum aequalitatis corporum accedentibus, eventus quoque non paulatim ad eum accedere, sed semper eosdem manere, donec postea uno ictu velut per saltum ad eum transeatur. Et sane facile quivis intelligit etiam illud a ratione alienum esse, ut hypothesis continue variata nihil variet eventum, excepto casu singulari determinato, cum contra potius in omnibus rerum exemplis variatio hypotheseos variare eventum debeat, exceptis casibus determinatis, ubi diversae forte variationes in negotio complicatae se mutuo compensant.

Ad 50. Reg. 5. Si B. sit maius quam C, et B. moveatur, C. vero quiescat, tunc B. perget, et ambo simul ferentur celeritate eadem, at quantitate motus priore. Haec regula et ipsa erronea est, nam erratur in vera quantitate celeritatis cuiusque definienda, dum ponitur omnia post concursum simul incedere, quod nunquam in durorum concursu contingere potest; recte tamen pronuntiatum est, omne maius, quod in quiescens incurrit, pergere post ictum, quod autem hoc loco non possint simul moveri, etiam ex criterio nostro intelligitur. Nam B. esse tantillo maius quam C, et C esse tantillo maius quam B. sunt duo casus, qui sibi admoveri possunt ad differentiam usque incomparabiliter parvam; ergo fieri non potest, ut eventa eorum tunc quoque longissimo intervallo dissideant, ita ut priore casu simul eant directione quam habuerat B, posteriore autem casu, B. in contrarium repellatur tota sua celeritate.

Ad 51. Reg. 6. Si B. et C. sint aequalia, et B. moveatur, C vero quiescat, tunc B. reflectetur tribus quadrantibus velocitatis qua venit, C. autem ibit directione priore ipsius B. residuo velocitatis quadrante. Haec autor. Sed nescio an quicquam in hac materia excogitari possit a ra-

tione alienius, ut satis mirari nequeam talia in mentem egregii viri venire potuisse. Sed patiamur Cartesianos quaerere rationem dictorum magistri: nobis suffecerit, inconsistentiam regularum monstrare. Si B et C. sint aequalia, et occurrant sibi velocitatibus aequalibus, reflectetur tam B quam C. velocitate qua venit per reg. 1. Diminuta iam continue velocitate ipsius C, manente velocitate ipsius B; necesse est B. minus reflecti adeoque C. magis, quam ante, cum quantum uni aequalium celeritatis detrahitur, tantum alteri addatur. Evanescente velocitate ipsius C. seu quiescente C, quaeritur quantum celeritatis detractum sit reflexioni ipsius B. Regula Cartesii praesens pronuntiat tantummodo detractum esse quadrantem. Iam pergendo minuamus nonnihil C. quiescentis magnitudinem, utique ex reg. praecedenti B. perget, ergo per mutationem casus utcunque parvam, fit ingens mutatio in eventu, seu fit saltus, nam in eventu ex magna celeritate reflectionis B (tribus scilicet quartis, pristinae celeritatis); cum C. quiescens ei aequaretur, nunc C. tantillum diminuto fit subito destructio omnimoda reflexionis, imo quod plus est conversio eius in contrarium nempe in progressum; casibus intermediis saltu transmissis, quod absurdum est. Dicendum igitur est in casu aequalitatis inter B et C. quiescente C. ante ictum, quiescere B, post ictum, et totam suam celeritatem transferre in C. idque etiam colligitur ex eo quod verum inest regulis 4 et 5. Nam per reg. 4. incurrente B. in quiescens C. maius utique reflectetur B. rursus per reg. 5. incurrente B. in quiescens C. minus utique perget B.; ergo incurrente B. in quiescens C. aequale nec perget B, nec reflectetur, sed (quod inter haec medium est) quiescet, tota sua vi translata in C.

Ad 52. Reg. 7. Si B et C. moverentur versus eandem partem, B. quidem insequens et celerius, C vero antecedens et tardius, essetque C. maius sed minor ratio ipsius C. ad B, quam celeritatis B. ad celeritatem C; irent ambo simul directione priore ac celeritate, quae faceret eandem

quae prius quantitatem motus. Sin C. licet maiore existente, maior esset ratio C ad B, quam velocitatis B ad velocitatem C, reflectetur B celeritate qua venit, et perget C celeritate qua prius. Ita autor noster. Sed haec quam incongrua sint, facile intelligitur, nam dudum notavimus corpora dura (qualia hic ponuntur) nunquam post ictum simul incedere, quod tamen hic fit casu priore; et nihil est a ratione alienus, quam corpus B, agendo in corpus C, *nihil in ipso immutare; et tamen plurimum ab eo pati*, quod fit in casu posteriore; pugnant ista ni fallor cum Metaphysica (ut ita dicam) naturali, quam nobis praebet lumen rationis. Etiam alia insunt prioribus contraria, nam cum C est infinite parvo maius, id est aequale ipsi B: et celeritate incomparabiliter parva antecedit, id est revera quiescit, locum habet casus prior regulae huius septimae, adeoque sequetur ex hac regula ambo ire simul, cum tamen B ad quietem redigi et vim totam transferre in C. antea quiescens sibi aequale ostensum sit fine dictorum ad regulam sextam. Ab aequali B non posse loco pelli, contra praecedentem, ut alia brevitatis causa taceam non minus inconsistentia. Postremo admonendum est, oblitum esse autorem casus intermedii, cum ratio corporum est reciproca rationis celeritatum, nec apparet quid vi regulae sit dicendum, deberet enim eventus quoque esse in medio, et omnino in ipso confinio casus utriusque; sed casus prior et posterior regulae, *etsi confinium habeant in hypothesi*, *non tamen confinium habent in eventu*, quod iterum pugnat cum criterio nostro. Sed etiam dissimulatus est casus, cum B est maior quam C. Adiicienda iam fuisset regula 8., qua explicuisset autor quid contingat, cum duo corpora inaequalia inaequalibus celeritatibus in contrarias partes tendentia inter se concurrunt. Distinguendum quoque erat inter incursum centralem et eccentricum, inter perpendicularem et obliquum, sed finis tandem minis faciendus est, nec doctrinae iacenti ac deploratae ultra insistendum.

Ad 53. Usum regularum suarum Cartesius agnoscit

difficilem esse, scilicet, quod videret, plane repugnare experimentis. Cum in veris motus regulis mirus sit consensus rationis et experientiae, neque ambientia tantum impediant regularum verarum successum, quantum ille videtur timere, ut scilicet exceptiones haberet ad effugiendum paratas, quin potius quanto magis corpora et dura et magna sunt, eo accuratius regulae ab observationibus exprimuntur; sed quid dura aut liquida conferant, mox videbimus; hoc loco placet ostendere in figura ad faciliorem captum, quomodo ope criterii nostri adumbrari in rebus possit veritas velut in antecessum, et praeludio quodam etiam antequam perfecta eius delineatio obtineri queat, quod magnum usum habet pariter ad agnoscendos errores et ad appropinquandum veritati. Ponamus ergo corpora B, ac C esse aequalia, et ipsius B celeritatem ac directionem repraesentari recta LM, ita ut tendat ab L versus M. celeritate ut LM; sed potius C. celeritatem atque directionem aliam atque aliam pro diversis casibus assumi AK, ita quidem ut in casu A 1 K, vel A 2 K seu, infra A. directio ipsius C sit eadem quae ipsius B, adeoque in casu A 2 K, quae aequalis est ipsi M, celeritatem ambarum esse aequalem, et directionem eandem. Sed sumto K propius ad A, ut in 2 K directionem quidem ipsius C, ab A ad 2 K. esse eandem quae ipsius B, quae est ab L ad M, verum celeritatem ipsius C. esse minorem quam ipsius B, quia A 2 K minor est quam LM, adeoque a B insequente attingi praecedens. Si K. incidat in A, ut 3 K tunc directionem et celeritatem ipsius C esse nullam, seu C quiescere; sin K sumatur supra A ut in 4 K, 5 K, 6 K, tunc ipsius C. directionem esse contrariam directioni ipsius B, ducantur iam lineae PP et QQ ita ut sit ordinatim applicata K P celeritas et directio ipsius B post ictum, et KQ celeritas et directio ipsius C post ictum; hoc observato ut directio alterutrius, vel utriusque quae post ictum est ad easdem partes, ad quas ante ictum directio ipsius B fuerat, exprimatur per applicatam sinistram, et quae est ad partes contrarias directioni ipsius B signetur per

applicatam dextram, iam determinemus quaedam puncta linearum PP et QQ.

Directio et celeritas seu (verbo) motus ante concursum ipsius B semper est LM, iam si ante concursum motus ipsius C sit ei aequalis et ad easdem partes nempe A 1 K. (aequ. LM) utique, ut constat, non obstante contactu ambo A ac C. retinebunt priorem celeritatem et directionem, adeoque rectae 1 K 1 P et 1 K 1 Q motum ipsorum B ac C post ictum repraesentantes erunt aequales ipsi A 1 K seu LM, et ad sinistram. Sed si motus ipsius C sit nullus, seu A 3 K ipso puncto 3 K incidente in A, seu si C quiescat, tunc constat etiam quid fiat, nempe post ictum corpus B quiescet adeoque locus 3 P incidet in A, C vero accipiet celeritatem quam habuerat B et ad eas partes ad quas tenderat B, ergo habetur 3 K 3 Q aequalis ipsi L M et ad sinistram adeoque et puncta 3 P, et 3 Q habentur. Denique si motus ipsius C sit aequalis motui ipsius B, sed ei contrarius seu repraesentetur per A 5 K aequalem ipsi LM, sed 5 K sumto supra A, hoc est si corpora proposita (aequalia ex hypothesi) aequalibus celeritatibus oppositisque directionibus concurrant, tunc etiam habetur eventus, nam eadem utrumque qua venerat celeritate reflectetur, adeoque dabuntur puncta 5 P, 5 Q. Nam 5 K 5 P. erit aequalis ipsi LM. sed ad dextram, quia ita B reflectitur seu directione pristinae contraria movetur, et 5 K 5 Q erit aequalis eidem, sed ad sinistram, quia C accipit directionem quam habuerat B. Habemus ergo tam puncta 1 P, 3 P, 5 P, quae (quod notabile est) incidunt in rectam, quam et puncta 1 Q, 3 Q, 5 Q, quae incidunt in aliam rectam et quidem recte a K parallelam; puncta autem reliqua ut 2 P, 4 P, 6 P, etc. vel 2 Q, 4 Q, 6 Q equidem ex solo criterio nostro, seu ex lege continuitatis determinari non possunt, seu non constat ex his solis quaenam sint lineae PP. et QQ, sufficitque omnia una linea continua connecti, quo locus sit criterio nostro, omnesque adeo regulae istae in cohaerentes iam tum ante plenam rei cognitionem aut inventionem speciei lineae

excluduntur. Interim aliunde scimus, revera has lineas PP et QQ esse rectas, et ob permutationem in aequalibus corporibus celeritatum ac directionum KP semper aequalem esse ipsi AK; et KQ ipsi LM adeoque tam KQ quam LM concipi hic posse constantes et simul motum significare ad easdem partes. Caeterum eas infra 1 K, 1 P, 1 Q non produco, quia tunc B tardius moveretur quam C, adeoque non attingeret, neque adeo concursus intelligi posset. Eodem modo positis celeritatibus corporum aequalibus, et uno corpore retento, altero magnitudine variato schema fieri posset ad eventum in utroque corpore duabus lineis designandum, imo quaecunque fieret hypothesis una variabilitate excepta permanens liceret adumbrare similem figuram, sed sufficit specimen in uno dedisse. Praesertim cum alia methodo omnia perfecte assequamur, quae per hanc tantum adumbrantur, quod ipsum tamen suum usum ad errores refutandos habere ostendimus. Et si nondum detecta tota res esset, ad quandam adumbrationem prodesset. Ex Cartesianis vero regulis non posset duci continua quaedam linea eventuum variatorum respondens lineae continuae hypotheseos variantis et prodiret delineatio plane monstrosa et contraria nostro criterio artic. 45. seu legi continuitatis. Placuit in figura comparare nostram et Cartesianam delineationem, unde huius inconsistentia aut potius impossibilitas ad oculum apparebit.

Ad 54. 55. *Fluida* esse corpora, quorum particulae variis motibus in omnes partes agitantur; *dura*, quorum partes iuxta se mutuo quiescunt, nec alio glutine materiam connecti quam quiete unius apud alterum, non per omnia verum esse arbitror, etsi aliquid insit veri. Duritiem igitur seu ut ego malim dicere generalius *firmitatem* (quae et in mollibus aliqua est) a sola quiete proficisci, Cartesius colligit, quia gluten seu ratio cohaesionis non potest esse corpus (alioqui rediret quaestio), itaque erit modus corporis. Recte. Sed non est alia modificatio corporis ad eam rem apta, quam quies. Cur ita? quia quies maxime motui adversatur. Miror tantam rem tam levi et perfunctoria imo

sophistica ratione concludi. Syllogismus foret: Quies est modus corporis qui maxime motui adversatur. Modus autem corporis qui maxime motui adversatur est causa firmitatis. Ergo quies est causa firmitatis. Sed utraque praemissarum falsa est, etsi aliquam tenuem veri speciem prae se ferat. Et hoc Cartesio nimis frequens est, ut maxime incerta tanquam certissima assumens lectorem facilem dictatoria brevitate absolvat, quemadmodum cum concludit extensionem constituere materiam, et cogitationem a materia independentem esse, et eandem in natura servari motus quantitatem; pronuntiandi magis autoritate quam argumentis. Ego sentio, motum contrarium magis adversari motui quam quietem, et maiore oppositione esse opus, ut corpus reflectatur, quam ut tantum sistatur, quemadmodum ostensum est ad artic. 47. Sed probanda quoque altera praemissarum erat, nempe id quod maxime motui adversatur esse causam firmitatis. An forte talem prosyllogismum in mente autor habuit? Firmitas maxime motui adversatur; quicquid maxime motui adversatur, eius et causa maxime motui adversatur. Ergo causa firmitatis maxime motui adversatur. Sed praemissae prosyllogismi rursus ambae laborant. Nego igitur firmitatem motui maxime adversari, fateor eam maxime adversari motui unius partis sine alia; atque hoc illud erat cuius causa debebat quaeri. Nec scio an tutum sit axioma, quicquid maxime rei adversatur, eius et causa maxime rei adversatur. Quid magis morti adversatur quam vita; quis tamen neget mortem animali persaepe a vivente inferri? Talibus regulis Philosophicis vagis admodum et nondum ad certos limites redactis nulla superstrui demonstratio potest. Erunt qui lectis istis subindignabuntur nobis philosophos tantos velut ad scholam per syllogismos revocantibus. Sed nos compertum habemus, magnos illos philosophos quin et alios saepe homines in rebus maxime seriis puerilis huius logicae neglectu labi, imo vix aliter labi; quid enim aliud haec logica continet, quam dictata supremae rationis maxime generalia,

regulis captui facilibus comprehensa? Et placuit semel in hoc specimine ostendere, quam utile sit talia ad formae praescriptum exigi, ut appareat vis argumentorum, praesertim cum imaginatio rationi non, ut in Mathematicis, succurrit et negotium nobis est cum scriptore abruptis argumentis res magnas colligente. Quoniam ergo nihil nos hic rationibus adiuvat Cartesius, placet ad rerum ipsarum considerationem redire. Non tam igitur quies consideranda est in firmitate, quam vis qua una pars secum aliam trahit. Sint duo cubi perfecti A et B iuxta se mutuo quiescentes et hedras habentes omnino laevigatas, sitque cubus B ad sinistram cubi A positus, hedra unius cum alterius hedra congruente, nulloque adeo relicto intervallo. Incurrat iam globus C in medium cubi A, directione ad duas hedras congruentis parallela, ita directio ictus non perveniet ad cubum B, nisi is adhaerere ponatur cubo A. Et sane quiete sua resistet A incurrenti C, nec nisi imminuta vi ipsius C ab eo poterit propelli, atque ita etiam verum est, A quiete sua in hoc casu resistere separanti a B. Sed hoc per accidens, non quia separatur a B, sed quia vim in se debet recipere, quod perinde contingeret, etiamsi B plane abesset, itaque ubi semel vim recipiet, viam suam inibit deserto B, perinde ac si omnino ab eius vicinia abfuisset. Sophisma igitur est concludere velle, quia unumquodque in statu suo quantum potest perseverat, ideo duo apud se quiescentia sibi mutuo adhaerere et ex nuda quiete habere firmitatem; parique iure concluderes etiam quae decem pedibus a se absunt, sibi connecti, atque id agere conari, ut semper decem pedibus a sese absint. Causa igitur afferenda est, cur aliquando duo cubi A et B cohaereant, et parallelepipedum firmum AB constituant, quod sola parte A impulsa moveatur totum; seu cur cubus A *impulsus* secum *trahat* cubum B; adeoque quaeritur causa *fractionis* in natura. Sunt quidam egregii viri, qui ipsam perfectam unitatem causam firmitatis esse aiunt; eamque sententiam video placere nonnullis atomorum patronis. Nempe si qua sit

atomus parallelepipeda A B, quae mente sit divisibilis in duos illos cubos A et B; re autem non divisa, eam dicunt re etiam divisibilem non esse, semper firmam mansuram. His multa obstant, primum enim nullam afferunt demonstrationem dicti. Ponamus in parallelepipedum AB duas atomos D et E ipsis cubis A et E hedris suis anterioribus respondentes simul incurrere directionibus parallelis ad hedram communem cuborum A et B, et quidem D venientem retrorsum a plaga F tota sua hedra incurrere in totam hedram congruentem A, similiterque E venientem antrorsum a plaga G incurrere in B, quaeritur causa, cur A non propellatur in contrarium versus F. deserto A. Huius ego in dictis rationem invenio nullam. Quid aliud enim hic est unum componi ex duobus cubis A et B, quam eos actu non esse divisos. Quodsi cum quibusdam dicas in continuo ante actualem divisionem nullas esse partes; alterutrum sequetur, vel id separationi non obstare cum scilicet ratio ad actualem quandam divisionem tendens; adeoque partes velut designans ac distinguens (contactus nempe incurrentium D et E) supervenit, vel continuum nullum unquam in partes posse divelli. Quid ergo, si duae Atomi cubicae A et B prius diversae semel ita sibi accedant, ut hedrae earum duae congruant, nonne hoc contactus momento nihil different ab atomo illa parallelepipeda AB paulo ante descripta? itaque capientur a se mutuo duae Atomi simplici contactu, velut visco quodam, idemque fieri debet, etiamsi partes tantum hedrarum congruant. Ex his porro sequitur progressu naturae continue debere crescere atomos instar pilae nivis per nivem provolutae, ac tandem futurum esse, ut omnia in plusquam adamantinam duritiem coalescant et aeterna glacie obtorpescant, quando causa coalitionis datur, dissolutionis non datur. Unum effugium superest iis qui haec tuentur, ut dicant, nullas dari in natura hedras planas, aut si quae sint coalitu esse desinere, atomos autem omnes superficiebus curvis iisque minime invicem applicabilibus terminari. Quemadmodum sane fieret, si omnes atomi essent

sphaericae, atque ita nullus contactus esset totius alicuius superficiei. Sed praeterquam quod corpora planis vel aliis sibi congruentibus superficiebus praedita ex rebus nulla satis ratione excluduntur, huc redimus, ut rationem nobis afferant, cur continuum in partes resolvi non possit. Alia quoque habemus magna in Atomos argumenta, sed nobis hanc materiam hoc loco exhaurire propositum non est. Sunt qui duritiem corporum explicant per eam causam, qua videmus duas tabulas politas a se divelli, nisi magna vi non posse, obstante scilicet ambiente, quod se tam subito insinuare in locum divulsione inter tabulas relinquendum non potest. Atque ita duritiem aiunt oriri a compressione, recte quidem in plurimis casibus, sed non potest haec intelligi causa duritiei in universum, quoniam ea rursus aliquam duritiem vel firmitatem iam tum praeconstitutam ponit, ipsarummet scilicet Tabularum. Porro nec refert, si quis dicat cubos A et B glutine aliquo connecti, nam ipsius glutinis firmitas requiritur qua partes eius adhaereant tam utrique corporum quae connectit, quam inter se. Quod si quis concipiat ex A eminentiolas quasdam transire in B, ac sese eius valliculis insinuare, idemque a B fieri in A, atque ita non posse propelli unum sine alio, quin apices illi frangantur, iam nova quaestio est, unde illis ipsis apicibus firmitas sua. His igitur omissis, quae vel non prosunt, vel rem non absolvunt, arbitror primigeniam cohaesionis causam (praeter impenetrabilitatem ipsam, cum cedendi locus non est, aut ratio non est cur unum prae alio cedat, qua ratione globus perfectus in pleno quiescente uniformi circulans aliquid vi centrifuga emittere prohibetur) esse motum eumque conspirantem. Nam ipsam materiam per se homogeneam et aeque ubique divisibilem arbitror solo motu distingui, videmus autem fluida quoque motu acquirere quandam firmitatem: ita vehemens aquae iactus extraneis in radium suum magis vetabit ingressum, quam eadem aqua quiescens faceret. Ingressu enim novae materiae magna motus conspirantis perturbatio oriatur necesse est, ad per-

turbandum autem id est valde mutandum motum opus est vi. Iactum aquae digito tange, videbis huc illuc guttulas dispergi non sine vehementia atque adeo et quod iactui accedit nonnihil repelli. Et quae per se dissoluta sunt, et ut dicam arena sine calce, solo motu connexionem quandam acquirere posse, eleganti experimento magnes docet limaturae chalybis admotus, subito enim velut funiculi nectuntur ex arena, et nascuntur filomenta, subrigente sese materia velut in polos, nec dubium est quodam quasi genere magnetismi id est motus intestini conspirantis etiam alias quorundam corporum partes connecti. Haec igitur primitiva ratio consistentiae seu cohaesionis non minus rationi quam sensibus satisfacit.

Ad 56. 57. Fluiditatis causam investigare opus non est, nam materia per se fluida est, nisi quatenus in ea sunt motus, qui separatione quarundam partium turbantur. Itaque necesse non est, ut fluidum sit agitatum motibus variis particularum. Quoniam tamen aliunde constat ex generali lege naturae corpora omnia intestinis motibus agitari, consequens est, firma esse quatenus motus sunt conspirantes, sed quatenus sunt perturbati ac nullo systemate connexi, fluida manere; unde fit ut in omni corpore sit aliquis fluiditatis pariter ac firmitatis gradus, nec quicquam tam durum est, quin aliquam flexibilitatem habeat, vel contra. Porro motus ille intestinus est insensibilis, cum partes, quae sibi continue succedunt, ob exiguitatem et similitudinem sensu sint indiscriminabiles, et velociter mota (ut iactus aquae, ut radius in rota) unum aliquid continuum solidum simulent. Confirmant motum intestinum fluidorum etiam solutiones salium in aqua, et corrosiones, quae fiunt a liquoribus acribus, tum vero et calor in universum, qui cum fortis est, liquorum ebullitionem facit, cum mediocris, saltem inagitationem, sed cum hyeme a calore nata debilitatur, tunc motus intestinus ex agitatione partium inter se conspirantium materiae proprius solus praedominatur in plurimis liquoribus, unde concrescunt et aliquando glaciantur.

Specimen etiam rude huius fluidorum agitationis miris modis perturbatae praebent pulverea corpuscula, quae solaribus radiis in loco caetera obscuro deteguntur. Quoniam autem in fluidis nostris sensus iudicio quiescentibus ubique et in omnes partes aeque facilis est motus, consequens est motus perturbatos in iis sic satis aequaliter distributos esse et velut compensatos, ita ut solidum in tali fluido positum ictibus et ut ita dicam fluctibus fluidi ab omni latere aequaliter pulsetur, hactenusque in motu nec adiuvetur nec impediatur.

Ad 59. Cum corpus vi externa impellitur influido, putat autor hanc vim, et si sola non sufficiat ad corpus movendum, movere tamen concurrendo cum particulis fluidi huic motui faventibus et determinare reliquas, ut etiam faveant motu suo retento, determinatione vero seu directione mutata. Adde quae autor habet fine artic. 56. et in eius demonstratione artic. 57. Unde statuit corpus durum in fluido motum non totum suum motum mutuari a duro impellente, sed partim etiam a fluido circumiacente. Sed haec mox ipse destruere videtur artic. 60, et omnino nequicquam dicta arbitror, cum et falso principio nitantur (quod hic rursus inculcatur, quasi quies motui contraria sit) et excogitata unice videantur ad salvandam contrarietatem quam phaenomena habent cum regula quarta motus a nostro autore posita, in qua male negatur corpus quiescens a minore qualitatumque celeritate acto posse impelli (vide fin. artic. 61.) cum tamen ipse fateri cogatur artic. 56. corpus durum in fluido existens a minima vi moveri, itaque ut effugiat difficultatem, miro commento utitur, particulasque fluidi in auxilium advocat frustra, nam a contrariis compensatae nihil praestant, et si quid efficerent, nimium praestarent, motumque mobili maiorem, quam a vi impellente proficisci debet, darent. Cum tamen constet nec maiorem motum, adeoque nec alium in mobili oriri, quam si nihil omnino a fluido ageretur, quin contra potius dicendum est adeo nil motui addere fluidum, ut potius detrahat nonnihil,

velocitatemque mobilis diminuat, partim ob aliquam tenacitatem admistam, partim etiam ex eo solo quod ingressu duri in fluidum pars fluidi volumine aequalis duro continue pellenda loco atque in motum concitanda est novum; in quam rem aliqua pars potentiae mobilis impendenda est. Quantitatem utriusque huius resistentiae, quarum una absoluta est, semperque eadem in eodem fluido, altera vero respectiva, et cum motus velocitate crescens ad calculum alibi revocavi.

Ad 63. Mirifica sunt quae hic traduntur de causa, cur manus nostrae non possint rumpere clavum ferreum. Quaeritur nodus in scirpo, detortaeque obiectioni par responsio accommodatur. Nimirum si corpus quiescens a maiori moveri potest, quaeritur, cur manus partem clavi ferrei, si multo minorem licet quiescentem non moveat, nec a reliqua parte avellat. Causam reiicit in mollitiem manus, quae ideo non tota, sed sui parte tantum agit in clavum adeoque parte semper minore manus quam sit avellenda pars clavi. Verum non est quaestio de motu, nam manus non tantum partem clavi, sed ipsum clavum totum facile movet; illud potius quaeritur cur pars clavi reliquam partem secum trahat, nec facile una sine alia se moveri patiatur. Deinde inutiliter recurritur ad mollitiem manus, cum, etsi loco manus sumatur percutiens frustum quantumcunque ferri aut saxi, nihilominus clavi partes sese trahunt; et licet durum a duro facilius frangatur quam a molli, non tamen quaeritur, cur aut quanta vi superetur cohaesio duarum clavi partium, sed cur exsistat, nec quaeritur cur una earum moveatur a maiori licet corpore (id enim falsum est) sed cur non facile sola moveatur.

Ad 64. Claudit auctor partem secundam, id est generalem, de rerum materialium principiis admonitione quadam, quae mihi restrictione egere videtur. Nimirum ait, ad naturae phaenomena explicanda non aliis esse opus principiis, quam ex Mathesi abstracta petitis; seu doctrina de magnitudine, figura et motu, nec aliam se materiam agnoscere, quam quae subiectum est Geometriae. Ego plane

quidem assentior omnia naturae phaenomena specialia mechanice explicari posse, si nobis satis essent explorata, neque alia ratione causas rerum materialium posse intelligi. Sed illud tamen etiam atque etiam considerandum censeo, ipsa principia mechanica legesque adeo naturae generales ex altioribus principiis nasci nec per solam quantitatis ac rerum Geometricarum considerationem posse explicari; quin potius aliquid metaphysicum illis inesse, independens a notionibus quas praebet imaginatio, referendumque ad substantiam extensionis expertem. Nam praeter extensionem eiusque variabilitates inest materiae vis ipsa seu agendi potentia, quae transitum facit a metaphysica ad naturam, a materialibus ad immaterialia. Habet illa vis leges suas, ex principiis non illis solis absolutae atque ut ita dicam brutae necessitatis, ut in mathematicis, sed perfectae rationis deductas. His vero semel in generali tractatione constitutis, postea cum phaenomenorum naturae ratio redditur, omnia mechanice expediri possunt, et tam frustra perceptiones et appetitus Archaei, et ideae operatrices et formae substantiarum ipsaeque animae tunc adhibentur, quam frustra causam universalem omnium DEUM ex machina ad res naturales singulas simplici voluntate eius expediendas advocaremus, quod autorem philosophiae Mosaicae verbis scripturae sacrae facere memini inde acceptis. Haec qui probe considerabit, medium in philosophando tenebit, et non minus theologis quam physicis satisfaciet, intelligetque non tam peccatum olim a schola fuisse in tractandis formis indivisibilibus, quam in applicandis tunc, cum potius de modificationibus atque instrumentis substantiae quaeritur agendique modo, id est Mechanismo. Habet natura velut imperium in imperio, et ut ita dicam regnum duplex, rationis et necessitatis, sive formarum et particularum materiae, quemadmodum enim omnia sunt plena animarum, ita et organicorum corporum. Haec regna inter se inconfusa suo quodque iure gubernantur, nec magis ratio perceptionis atque appetitus in modificationibus extensionis, quam ratio

nutritionis, caeterarumque functionum organicarum in formis sive animabus quaerenda est.

Sed summa illa substantia, quae causa est universalis omnium, pro infinita sua sapientia et potestate efficit, ut duae diversissimae series in eadem substantia corporea sese referant, ac perfecte consentiant inter se, perinde ac si una alterius influxu regeretur, et sive necessitatem materiae et ordinem efficientium intueare, nihil sine causa imaginationi sufficiente aut praeter mathematicas mechanismi leges contingere animadvertas, sive finium velut auream catenam, et formarum orbem, tanquam mundum intelligibilem contemplere, coniunctis in unum ob perfectionem Autoris supremi Ethicae ac Metaphysicae apicibus, nihil sine ratione summa fieri animadvertas. Idem enim DEUS et forma eminens, et efficiens primum, et finis est sive ultima ratio rerum. Nostrum autem est vestigia in rebus adorare, nec tantum instrumenta ipsius in operando, rerumque materialium effectricem mechanicen, sed et admirandi artificii sublimiores usus meditari, et quemadmodum architectum corporum, ita maxime Regem mentium DEUM eiusque optime ordinantem omnia intelligentiam agnoscere, quae perfectissimam universi rempublicam sub potentissimi ac sapientissimi monarchae dominatu constituit. Ita in singularibus naturae phaenomenis, utriusque considerationis coniunctione, vitae pariter utilitatibus et perfectioni mentis nec minus sapientiae quam pietati consulemus.

Rezensionen.

Galileo Galilei. Zu seinem Gedächtniß im zweiten Säcularjahr seines Todes. I. Sein Leben und seine Werke von Libri. Aus dem Französischen, mit Anmerkungen von F. W. Carové. Mit Abbildung der Statue Galilei's zu Florenz. Siegen und Wiesbaden, Verlagshandlung von Friedrich und Scholz. 1842. 8. 104 u. XX. S.

(Schluß.)

Wir haben in dem vorigen Hefte die Librische Schrift bis zur Ankunft Galilei's in Rom (20. Januar 1633.) zur Anzeige gebracht.

Der Großherzog von Toskana, in dessen Diensten Galilei stand, war demselben wohlgewogen. Er hatte Galilei mehren Kardinälen und einflußreichen Personen empfohlen. Der Gesandte des Großherzogs, Nicolini, handelte im Sinne seines Herrn, und diesen Umständen ist es vornehmlich zuzuschreiben, daß Galilei in Rom eine weit günstigere Aufnahme fand, als er sonst hätte erwarten dürfen. Aus den Berichten Nicolini's an seinen Hof geht hervor, daß namentlich der Papst (Urban VIII.) sehr gegen Galilei eingenommen war *). Den Grund hiervon haben wir bereits früher angegeben. Der Papst war nämlich vollkommen davon überzeugt, daß das kopernikanische System verwerflich sei, er hatte die Gründe für diese Annahme wiederholt ausgesprochen,

*) Quanto al papa non puo esser peggio volto verso il povero nostro Signor Galileo. Brief v. 5. Sept. 1632.

und diese fand er in der That in dem Dialoge Galilei's im Munde des Simplicius wieder *)! Es war daher eine schwierige Aufgabe, den Papst milder zu stimmen. Der Staatssekretär des Großherzogs, Cioli, war anfangs geneigt, entschiedener aufzutreten; der Gesandte, der den Charakter und die Stimmung Urban's VIII. kannte, rieth davon ab, weil dadurch Alles für Galilei verdorben werden könnte. Seine Verfahrungsweise wurde gebilligt und nun sehen wir zwar den Gesandten überall für seinen Clienten thätig, aber überall nur mit jener Feinheit und devoten Berechnung auftreten, welche den gewandten Diplomaten charakterisirt.

Er suchte daher nie durch den Kopf auf das Herz, sondern er bemühte sich umgekehrt, durch das Herz auf den Kopf zu wirken. Das Alter Galilei's, seine Kränklichkeit, die Schmerzen, die ihm ein altes Uebel verursachten, die Versicherung, daß er durchaus geneigt sei, sich dem Urtheile der Inquisition zu unterwerfen, die Rücksichten, die man dem Großherzog schuldig sei, waren stets die Vorläufer, welche den Bitten und Gesuchen Nicolini's Aufnahme verschaffen mußten. So erlangte er vom Papste, was sonst gar nicht gestattet wurde, daß Galilei nicht in die Gefängnisse der Inquisition abgeführt wurde, sondern im Pallaste des Gesandten wohnen durfte; überhaupt daß der Prozeß des Galilei auf eine seltene Weise beschleunigt wurde ***). Die Verhöre Galilei's

---

*) In der Unterredung vom 4. Sept. 1632., welche der Gesandte Nicolini mit dem Papste hatte, der in dem ganzen Gespräche sehr aufgebracht war, sagte der Papst, er habe mit Galilei selbst gesprochen, und habe ihm alle Gründe wider seine Lehre selbst angegeben, perchè n'abbiamo discorso con lui, e l'ha sentite tutte da noi medesimi. Drei Jahre später noch glaubte der Papst daran, Galilei habe ihn lächerlich gemacht, obwohl der Kardinal Barberini und der französische Gesandte sich Mühe gaben, dem Papste diese Meinung, welche so unheilvoll für Galilei geworden, zu benehmen.

**) Brief v. Castelli v. 12. Juli 1636 an Galilei bei Venturi S. 191.

***) Mi rispose sua Santitá, schreibt Nicolini, d'avergli fatto un

hatten im Pallaste der Inquisition Statt; es gelang dem Gesandten aber nicht, auch hierin eine Aenderung zu treffen. Aber sein Einfluß zeigt sich dennoch wirksam, indem die Wohnung des Fiskals im Gebäude der Inquisition Galilei eingeräumt und ihm gestattet wurde, in dem Innern desselben frei umher zu gehen. Selbst ein Bedienter wurde ihm beigegeben, der frei aus- und eingehen konnte; das Essen wurde ihm von dem Gesandten geschickt, der immer in ungestörtem Verkehr mit ihm blieb. Galilei wohnte hier 17 Tage, und dann, obgleich sein Prozeß noch nicht beendet war, kehrte er wieder zu dem Gesandten in die Villa Medici zurück. (30. April). Am 20. Juni wurde er vor das Inquisitionsgericht beschieden. Er begab sich am 21. dorthin, und am 22. wurde er in die Kirche zu St. Maria Sopra Minerva geführt, welche dem Dominikaner-Kloster angehört, um seine Sentenz zu vernehmen. Die Urkunden über diesen Akt in der Originalsprache sind sehr selten. Venturi hat sie aus Polacci Anti-Copernicus catholicus, Venedig 1644, abdrucken lassen. Wir theilen sie der Seltenheit wegen an dieser Stelle in der Uebersetzung mit:

Wir Kaspar titulo S. Crucis in Ierusalem, Borgia.

Fra Felice Centino, titulo S. Anastasiae, genannt d'Ascoli.

Guido, titulo S. Mariae del Populo, Bentivoglio.

Fra Desiderius Scaglia, titulo di S. Carlo, genannt di Cremona.

Fra Antonio Barberino, genannt di S. Onofrio.

Laudivio Zacchia, titulo S. Pietro in Vincola, genannt di S. Sisto.

Berlingero, titulo S. Agostino, Gessi.

Fabricius, titulo S. Lorenzo in pane e perna.

Veraspi, genannt Prete.

---

piacer singulare non più usato con altri, in contentarsi che potesse trattenersi in questà casa invece del s. Ufficio. Brief vom 27. Febr. 1633.

Franciscus von S. Lorenzo in Damaso, Barberino und Martio von St. Maria Nuova, Ginetti, Diakoni:

Durch die Barmherzigkeit Gottes, Cardinäle der h. Römischen Kirche und als General-Inquisitoren gegen die Ketzereien in der ganzen christlichen Welt, speziell vom h. Apostolischen Stuhle deputirt:

Da du, Galileo, Sohn des Florentiners Vincenzo Galilei, 70 Jahre alt, im Jahre 1516 bei diesem h. Officium (der Congregatio Inquisitionis) denuncirt worden, daß du die falsche Lehre, welche von Vielen vorgetragen wird, für wahr hieltest, die Sonne sei der Mittelpunkt der Welt und bewege sich nicht, und daß die Erde sich in täglichem Umschwunge bewege; daß du einige Schüler hättest, denen du eben diese Lehre beigebracht; daß du über dieselbe im Briefwechsel mit einigen deutschen Mathematikern ständest; daß du einige Briefe über die Sonnenflecken in Druck gegeben, in welchen du die gedachte Lehre als wahr vorträgest; und daß du gegen die Einwendungen, welche man dir machte, und welche aus der h. Schrift hergenommen worden, so antwortetest, daß du die genannte h. Schrift nach deinem Sinne erklärtest; hernach wurde Abschrift einer Schrift in Form eines Briefes eingereicht, welche, wie man sagte, von dir an einen deiner frühern Schüler geschrieben worden, und in diesem, in welchem du der Lehre des Kopernikus gefolgt, sind mehre Propositionen enthalten, welche gegen den wahren Sinn und das Ansehen der h. Schrift sind.

Da nun dieses h. Tribunal Vorsorge treffen will gegen die Unordnung und den Schaden, welcher daher entstanden und in der Zunahme zum Nachtheile des h. Glaubens begriffen war: so sind auf Befehl Unseres Herrn und ihrer Eminenzen der Herren Cardinäle, dieser obersten und allgemeinen Inquisitionsstelle, von den theologischen Qualificatoren die beiden Propositionen von der Unbeweglichkeit der Sonne und der Bewegung der Erde qualificirt worden, d. h.:

Daß die Sonne der Mittelpunkt der Welt und örtlich unbeweglich sei (immobile di moto locale), eine absurde und philosophisch falsche und formal ketzerische Behauptung sei, da sie ausdrücklich im Widerspruche mit der heil. Schrift ist.

Daß die Erde nicht der Mittelpunkt der Welt, auch nicht unbeweglich sei, sondern im Gegentheile sich täglich um sich bewege: ist ebenfalls eine philosophisch-absurde und falsche Proposition, und vom theologischen Standpunkte betrachtet, mindestens im Glauben irrig.

Allein da man damals mit dir gütlich verfahren wollte: so wurde in der Congregation, welche vor Unserm Herrn am 15. Februar 1616 gehalten worden, beschlossen, daß Se. Eminenz der Kardinal Bellarmin dir beföhle, gänzlich von der genannten falschen Doctrin abzulassen, und wenn du dich weigertest, dieses zu thun, so sollte von dem Commissarius des h. Officiums dir befohlen werden, die genannte Lehre fahren zu lassen, dieselbe niemand zu lehren, sie nicht zu vertheidigen noch darüber zu handeln; da du dich bei diesem Befehle nicht beruhigt, so hattest du verdient eingekerkert zu werden; zur Ausführung desselben Dekretes, wurde dir am folgenden Tage im Pallaste und in Gegenwart des obengenannten Kardinals Bellarmin, nachdem derselbe Kardinal dich gütlich gewarnt und ermahnt hatte, vor dem Commissarius des h. Officiums, im Beisein von Notar und Zeugen befohlen, jene falsche Lehre durchaus aufzugeben, und dir untersagt, sie in der Zukunft weder zu vertheidigen noch in was immer für einer Weise vorzutragen weder mündlich noch schriftlich: da du versprochen hattest zu gehorchen, so wurdest du entlassen.

Und damit eine so verderbliche Lehre gänzlich vertilgt würde, und sich nicht weiter verbreitete, zum großen Nachtheile für die katholische Wahrheit: so wurde ein Dekret der h. Congregation des Index erlassen, durch welches die Bücher verboten wurden, welche über die bezeichnete Lehre handeln, die Lehre selbst aber wurde für falsch und als durchaus mit

der heiligen und göttlichen Schrift im Widerspruche stehend verdammt.

Und da zuletzt ein im vorigen Jahre zu Florenz gedrucktes Buch hier erschienen ist, dessen Titel zeigte, daß du der Verfasser desselben seiest, da dieser Titel lautet: Dialogo di Galileo Galilei, delle due massimi sistemi del mondo, Tolemaico e Copernicano; und da die h. Congregation später in Erfahrung brachte, daß durch den Druck des gedachten Buches, die falsche Ansicht von der Bewegung der Erde und dem Stillestehen der Sonne täglich mehr Wurzel faßte: so wurde das genannte Buch sorgfältig geprüft und darin die offenbare Uebertretung des obengenannten Befehles gefunden, welcher dir war ertheilt worden, da du in demselben Buche, die genannte und bereits verdammte Meinung, wie dir dieses persönlich war erklärt worden, vertheidigt hast, obgleich du im genannten Buche mit verschiedenen Kunstgriffen dir Mühe gibst, die Meinung zu erwecken, als lassest du sie als unentschieden und besonders probabel bestehen. Und auch dieses ist ein sehr grober Irrthum, da eine Meinung in keiner Weise probabel sein kann, welche für eine solche erklärt und definirt worden ist, die mit der göttlichen Schrift im Widerspruche sei.

Daß du deswegen auf unsern Befehl vor dieses h. Officium beschieden worden bist, in welchem du eidlich befragt, das Buch als von dir verfaßt und dem Drucke übergeben, anerkannt hast. Du hast bekannt, daß es zehn oder circa zwölf Jahre nach jenem obengenannten Befehle der an dich ergangen war, seien, wo du angefangen das genannte Buch zu schreiben. Daß du die Erlaubniß gegeben es zu drucken, ohne daß du denjenigen, welche dir jene Erlaubniß ertheilt hatten, angezeigt hättest, daß dir der Befehl, gegeben worden, jene Lehre auf keine Weise zu behaupten, zu vertheidigen und zu lehren.

Du hast ebenfalls eingestanden, daß die Form jenes Buches in verschiedenen Stellen so gehalten sei, daß der Leser auf den Gedanken kommen könnte, die Beweise, welche

für die falsche Ansicht aufgeführt worden, seien so vorgetragen, daß sie vielmehr geschickt seien für das Gegentheil zu sprechen und leicht ausgewählt werden könnten, indem du dich damit entschuldigest, du seiest in diesen Irrthum, der so weit von deiner Absicht entfent war, gerathen, wie du sagst, theils weil du in dialogischer Form geschrieben, theils wegen des natürlichen Gefallens, welches jeder an seinen Spitzfindigkeiten habe, und um sich scharfsichtiger als die gewöhnlichen Menschen zu zeigen, indem man auch für falsche Behauptungen geistreiche und scheinbare Argumente aufzufinden verstehe.

Und da dir die gehörige Zeit gestattet worden, um dich zu vertheidigen, hast du ein Zeugniß, welches von der Hand seiner Eminenz des Kardinas Bellarmin geschrieben ist, producirt, welches du dir, wie du sagst, verschafft hast, um dich gegen die Kalumnien deiner Feinde zu vertheidigen, welche dir entgegenhielten, du hättest abgeschworen und wärest von dem h. Officium mit einer Buße belegt worden. In diesem Zeugniß heißt es: du hättest nicht abgeschworen, und seiest auch mit keiner Buße belegt, sondern es sei dir blos die Erklärung bekannt gemacht worden, welche Unser Herr erlassen und von der h. Kongregatio Indicis publicirt worden, in welcher es heißt, daß die Lehre von der Bewegung der Erde und vom Stillstande der Sonne der h. Schrift widerstreite, und somit nicht vertheidigt noch angenommen werden dürfe; und daß, weil in dem genannten Scheine keine Rede ist von den zwei Theilen des Verbotes, nämlich docere, et quovis modo, man glauben müsse, du hättest im Laufe von 14 oder 16 Jahren ihn ganz vergessen, und daß du eben aus diesem Grunde von jenem Verbote keine Erwähnung gethan, als du die Erlaubniß nachsuchtest, das Buch in den Druck zu geben. Und alles dies sagtest du uns nicht, um den Irrthum zu entschuldigen, sondern um ihn statt der Bosheit, eitlem Ehrgeize zuzuschreiben. Aber durch das gedachte Zeugniß, welches du zu deiner Vertheidigung vorgebracht, ist deine Schuld nur noch mehr gravirt worden, weil es in

demselben heißt, die genannte Lehre sei im Widerspruche mit der h. Schrift, und du dennoch es gewagt hast, darüber zu handeln, sie zu vertheidigen und als probabel hinzustellen; es spricht auch nicht für dich das Imprimatur, welches du künstlich und schlau dir verschafft hast, da du den Befehl nicht bekannt gemacht hast, den du hattest.

Und da es uns scheint, du habest uns die Wahrheit hinsichtlich der Absicht, die du gehabt habest, nicht vollständig gesagt, so haben wir es für nöthig erachtet, mit dir das Examen rigorosum anzustellen, in welchem (ohne irgend ein Präjudiz jedoch hinsichtlich der Dinge, welche du eingestanden, und welche gegen dich oben hinsichtlich der genannten Absicht angeführt worden) du katholisch geantwortet hast. Unter diesen Umständen und nachdem wir den Werth dieser deiner Angelegenheit, mit deinen obgenannten Geständnissen und Entschuldigungen, nach Gebühr erwogen haben, sind wir zu der unten stehenden definitiven Sentenz gegen dich gekommen.

Nachdem wir also den allerheiligsten Namen unseres Herrn Jesu Christi und seiner glorreichen Mutter und Jungfrau Maria, für diesen unseren definitiven Spruch angerufen haben, welche wir in unserer gerichtlichen Sitzung in diesem Dokumente aufzeichnen, nach dem Rath und Gutachten der Ehrwürdigen Magistri der heil. Theologie und der Doktoren der beiden Rechte, als unsere Konsultoren, in der Sache und in den Sachen, welche vor uns und seiner Magnifizenz des Carlo Sinceri, beider Rechte Doktor, Fiskal-Prokurator dieses h. Officiums einerseits, und dir Galileo Galilei, als Schuldigen und Angeklagten, hier gegenwärtig schweben, und wie oben gesagt, eingestanden hat. Wir erkennen, sprechen für Recht und erklären, daß du, obengenannter Galileo, wegen der im Prozeß verhandelten und von dir eingestandenen Beschuldigungen, daß du vor diesem h. Officium der Häresie im höchsten Grade verdächtig geworden, d. i. daß du geglaubt und gelehrt habest eine falsche, den heiligen und göttlichen Schriften widerstreitende Lehre, die Sonne sei der Mit-

telpunkt der Erde und sie bewege sich nicht vom Aufgange zum Niedergange, und daß die Erde sich bewege und der Mittelpunkt der Welt nicht sei; und daß man eine Lehre glauben, als probabel vertheidigen dürfe, nachdem sie als eine solche erklärt und definirt worden, welche im Widerspruche mit der h. Schrift sei; und daß du folglich in alle Censuren und Strafen der h. Canones und anderer allgemeinen und besondern Constitutionen verfallen seiest, welche auf ähnliche Vergehen verhängt und publicirt worden sind. Von diesen sollst du befreit sein, vorausgesetzt, daß du vorher mit aufrichtigem Herzen und unverstelltem Glauben vor uns abschwörest, verfluchest und verabscheuest die obengenannten Irrthümer und Ketzereien und jedweden andern Irrthum und Ketzerei, welche der katholischen und apostolischen Römischen Kirche widerstreiten, in der Weise, wie wir sie dir vorschreiben werden.

Und damit dieser dein schwerer und verderblicher Irrthum und Uebertretung nicht ganz ungestraft bleibe, und du vorsichtiger in der Zukunft und ein Beispiel für Andere seiest, damit sie sich vor ähnlichen Vergehen hüten: so befehlen wir, daß das Buch: Dialoghi di Galileo Galilei, durch ein öffenliches Edikt verboten werde.

Wir verurtheilen dich zum formalen Gefängniß dieses h. Officiums auf so lange Zeit, als es uns gutdünken wird, und als heilsame Buße legen wir dir auf, drei Jahre von nun an jede Woche einmal die 7 Bußpsalmen zu beten.

Wir behalten uns die Macht vor, die vorgenannten Strafen und Pönitenzen zu moderiren, zu verändern oder ganz oder zum Theile aufzuheben.

Und so sagen, erkennen, urtheilen, erklären, befehlen, verdammen und referiren wir, in dieser und in jeder andern besseren Weise und Form, was wir von rechtswegen können und müssen.

Ita pronuntiamus nos Cardinales infrascripti.

F. Cardinalis de Asculo. G. Cardinalis Bentivolus. Fr.

Cardinalis de Cremona. Fr. Antonius Cardinalis S. Honuphrii. B. Cardinalis Gypsius: F. Cardinalis Verospius. M. Cardinalis Ginellus.

Ich Galileo Galilei, Sohn des Vincenzo Galilei von Florenz, 70 Jahre alt, persönlich vor Gericht gestellt und knieend vor Ihren Eminenzen, den hochwürdigsten Herren Kardinälen, General-Inquisitoren, gegen die häretische Schlechtigkeit in der gesammten Christenheit, indem ich vor meinen Augen die hochheiligen Evangelien habe, welche ich mit meinen eigenen Händen berühre, schwöre, daß ich immer geglaubt habe, daß ich jetzt glaube, und mit der Hülfe Gottes in der Zukunft glauben werde, Alles das, was die heilige katholische, apostolische, römische Kirche glaubt, verkündet und lehret. Da ich aber, weil ich, nachdem mir von dem h. Officium der Befehl gerichtlich bekannt gemacht worden war, daß ich die falsche Meinung absolut aufgeben müsse: die Sonne sei der Mittelpunkt der Welt und bewege sich nicht, und die Erde sei nicht der Mittelpunkt und bewege sich, und daß ich die genannte falsche Lehre nicht glauben, nicht vertheidigen und in keinerlei Weise lehren dürfe, weder mündlich noch schriftlich; und nachdem mir notificirt worden war, daß die besagte Lehre der h. Schrift zuwider sei, ein Buch geschrieben und dem Drucke übergeben, in welchem ich eben diese schon verdammte Lehre behandle und viele sehr trifftige Gründe zu ihren Gunsten anführe, ohne eine Lösung hinzuzufügen, so bin ich nach dem Urtheile dieses h. Officiums in schweren Verdacht der Ketzerei gerathen, d. h. daß ich angenommen und geglaubt habe, die Sonne sei der Mittelpunkt der Welt und sei unbeweglich, und die Erde sei nicht der Mittelpunkt der Welt und bewege sich.

Daher, weil ich entschlossen bin aus den Gedanken Eurer Eminenzen und jedes gläubigen Christen diesen schweren Verdacht, den man mit Grund gegen mich gefaßt hat, zu entfernen, so schwöre ich mit aufrichtigem Herzen und ungeheucheltem

Glauben die oben genannten Irrthümer und Ketzereien und überhaupt jedweden andern Irrthum und Sekte, welche der obengenannten Kirche zuwider ist, ab, verfluche und verabscheue sie. Ich schwöre, daß ich in der Zukunft niemals irgend etwas mehr sagen, weder mündlich noch schriftlich etwas behaupten werde, welches einen ähnlichen Verdacht gegen mich rege machen würde; sondern daß ich, wenn ich irgend einen Ketzer werde kennen lernen, oder jemand der der Ketzerei verdächtig sei, ihn diesem heil. Officium, oder dem Inquisitor, oder dem Ordinarius des Ortes, wo ich sein werde, anzeigen will. Ich schwöre ebenfalls und verspreche alle Bußen vollkommen zu erfüllen und zu beobachten, welche mir von diesem h. Officium aufgelegt worden sind, oder aufgelegt werden. Und, sollte ich (was Gott verhüten wolle!) irgend einem der genannten Versprechen, Protestationen und Eiden zuwiderhandeln: so unterwerfe ich mich allen Strafen und Kasteiungen, welche durch die h. Kanones und durch andere allgemeine oder partikulare Constitutionen gegen derartige Vergehen festgesetzt und promulgirt worden sind. So helfe mir Gott und diese h. Evangelien, welche ich mit eigenen Händen berühre.

Ich obengenannter Galileo habe abgeschworen, geschworen und versprochen und mich verbindlich gemacht, wie oben, und habe zum Zeichen der Wahrheit, mit meiner eigenen Hand den gegenwärtigen Abschwörungszettel unterschrieben und von Wort zu Wort hergesagt: zu Rom im Kloster della Minerva, Heute, den 22. Juni 1633.

Ich Galileo Galilei habe abgeschworen wie oben, laut eigenhändiger Unterschrift *).

---

*) Es ist ein eigenes Zusammentreffen, daß die Bücher des Kardinals Bellarmin, der mehrmals in dem Prozesse Galilei's genannt wird ebenfalls, in den Index kamen, und daß Jansenius, dessen Augustinus nach seinem Tode verdammt wurde, den Auftrag erhielt, das Verdammungsurtheil Galilei's in Löwen zu publiciren! Die Sorbonne war ebenfalls nahe daran, das Copernikanische System zu verdammen. S. Montucla Hist. des Mathémat. Vol. I. p. 527.

Man hat Galilei bemitleidet, getadelt und hat in verschiedenen Weisen versucht sein Verhalten zu erklären. Einige haben ihm geradezu Schuld gegeben er habe dem Grundsatze gehuldigt: iurari lingua, mentem iniuratam gero *). Indessen läßt sich diese Unterwerfung Galilei's leicht begreifen, wenn man erwägt, daß er 70 Jahre alt, körperlich gebeugt war, oft große Schmerzen leidend, und seine Umgebung, insbesondere der Gesandte, der bei jeder Gelegenheit diese Bereitwilligkeit Galilei's vorgeschoben, ihm stets zugesprochen, es bleibe nichts übrig, als sich der Inquisition zu unterwerfen **), und dabei andeutete, er könne ja doch denken, was er wolle. Nimmt man dieses Alles zusammen, so begreift man, wie Galilei, durch Körper- und Seelenschmerz gebeugt, die Kraft des Widerstandes verlor, sich unterwarf und es nicht auf das Aeußerste kommen ließ.

Die Vertheidigung Galilei's, wie sie jüngst noch von Venturi vorgetragen worden, zeigt, wie leicht es ist, sich in den einfachsten Lehren der Moral zu täuschen. „Entweder, sagt Venturi, übte die Inquisition über Galilei eine gesetzliche und ordnungsmäßige Gewalt aus, oder nicht. Im ersten Falle war es seine Pflicht sich zu unterwerfen. Sollte aber jemand behaupten, die Inquisition habe im Mißbrauche ihrer Gewalt eine gewaltsame und ungesetzliche Verfolgung gegen Galilei eingeleitet: so war es Galilei auch in diesem Falle, gleich einem Manne, der in die Hände der Räuber fällt, erlaubt, durch äußerliche Unterwerfungen dem Tode zu entgehen, da es sonst kein Mittel dazu gab. Galileo ist somit weder in dem einen noch in dem andern Falle wegen seines Benehmens in dem genannten widerlichen Pro-

*) S. Cicero do officiis l. 3. Man sagt, Galilei habe, während er den Eid geleistet, mit dem Fuße auf die Erde gestampft und gesagt: E pur' si muove, und doch bewegt sie sich. — Er kniete.

**) L'ho avvertito a mostrar sempre di voler obbedire e sottoporsi a quel che gli sara ordinato. Brief v. 19. Febr. 1633.

zesse zu tadeln *)." — Schade daß die Märtyrer der ersten Jahrhunderte diese beliebte Theorie nicht gekannt haben!

Von Galilei selbst ist ein Brief vorhanden, den er an einen seiner vertrautesten Freunde und Schüler, den Pater Raineri, geschrieben, in welchem er über seinen Prozeß und das Verfahren der Inquisition selbst spricht. Wir theilen die nachstehende Stelle daraus mit, da wir derselben zur Widerlegung der Behauptung bedürfen: Galilei sei während des Inquisitions-Prozesses gefoltert worden. Der genannte Brief ist von Tiraboschi in seiner Storia della Litteratura Italiana. Tom. 8. p. 1. S. 175 im ital. Originale abgedruckt, und von Venturi a. a. O. S. 179. wieder mitgetheilt worden. Der Brief, datirt vom Schlusse 1533, beginnt wie folgt:

„Ihr wisset es wohl, mein hochgeehrtester Pater Vincenzo, daß mein Leben bis jetzt nur ein Gegenstand von Unglücken und Zufällen gewesen ist **), welche blos die Geduld eines Philosophen mit Gleichgültigkeit erträgt als die nothwendigen Wirkungen vieler außerordentlicher Umwälzungen, denen die Kugel unterworfen ist, die wir bewohnen. So viel wir uns auch bemühen, unseres Gleichen zu helfen: so bestreben sie sich doch auf alle Weise unsere Dienste mit Undank, mit Tücken und mit Anklagen zu vergelten, und Alles dieses findet sich auch in meinem Leben. Es möge Ihnen dieses genügen, ohne mich mehr um Aufschlüsse über eine Sache und eine Schuld zu fragen, von welcher ich mir bewußt bin, daß ich sie nicht habe. Sie verlangen von mir in Ihrem jüngsten Schreiben vom 17. Juni d. J. Mittheilungen über das, was mir in Rom begegnet ist, und wie sich der Pater Commissarius, Hippolyt Maria Lancio, und

---

*) Venturi, memorie e lettere inedite di Galileo Galilei. Modena 1818. Tom. II. p. 199.

**) Soggetto d'accidenti e casi. Accidente ist nicht gleichbedeutend mit caso, wie Hr. Carové zu glauben scheint. Accidente heißt Unglück, Unfall. Beim gemeinen Volke als Fluch gebraucht, so viel als: Schwerenoth!

der Assessor, Monsignor Alessandro Vitrici, gegen mich benommen haben. Dies sind die Namen meiner Richter, welche ich noch im Gedächtnisse gegenwärtig habe, obgleich man mir jetzt sagt, daß sowohl der eine als der andre entlassen worden. Mich interessirt ein Tribunal, vor dem, weil ich vernünftig bin, ich für nicht viel weniger als einen Ketzer gehalten worden bin. Wer weiß, ob die Menschen mich nicht dahin bringen, die Profession eines Philosophen mit der eines Geschichtschreibers der Inquisition zu vertauschen! Sie lassen es sich so sehr angelegen sein, daß ich der Ignorant und der Narr Italiens werde, daß es zuletzt nöthig wird zu thun als sei man es. Lieber Pater Vincenzo, ich bin nicht abgeneigt, meine Ansichten über dasjenige, wovon Ihr sprecht, zu Papier zu bringen, wenn nur jene Vorsichtsmaßregeln getroffen werden, Ihnen jene Briefe zukommen zu lassen, die damals schon von mir angewandt worden, als ich es angemessen fand, dem Herrn Lottario Sarsi Sigensano, ein Name, unter welchem der Jesuit Pater Grassi, der Verfasser der astronomischen Wage, verborgen war, zu antworten, welcher die Geschicklichkeit hatte, mich in Verbindung mit dem Herrn Mario Giuducci, unserm gemeinschaftlichen Freunde, zu stechen. Aber nicht blos die Briefe, man muß auch den Saggiatore herausgeben und ihn in den Schatten der Bienen Urban's VIII. stellen *), damit sie ihn mit ihren Stacheln stechen und mich vertheidigen. Für Sie aber genügt dieser Brief, weil ich nicht aufgelegt bin, ein Buch über meinen Prozeß und über die Inquisition zu schreiben, da ich nicht zum Theologen, noch weniger zum Kriminalisten bestimmt bin. — —

„Nach der Bekanntmachung meiner Dialogen wurde ich von der Congregation der Inquisition nach Rom berufen, woselbst ich am 20. Februar 1632 anlangte, und der höchsten Milde der gedachten Congregation und des Papstes Urban VIII. unterworfen wurde, der mich seiner Achtung würdig hielt,

*) Urban VIII. führte Bienen in seinem Wappen.

obgleich ich keine Epigramme und Liebes-Sonnette machen konnte *). Ich wurde in dem herrlichen Pallaste auf Trinita dei Monti, bei dem Toskanischen Gesandten, gefangen gehalten. Den Tag darauf besuchte mich der Pater Commissarius Lancio, und nahm mich in einem Wagen mit, machte mir unterwegs allerlei Fragen und zeigte Eifer, daß ich das Aergerniß wieder gut machte, welches ich ganz Italien dadurch gegeben hätte, daß ich die Meinung von der Bewegung der Erde gelehrt hätte; und so viel tüchtige und mathematische Gründe ich ihm auch angeben mochte, er antwortete mir nichts als: Terra autem in aeternum stabit, quia terra autem in aeternam stat, wie die heil. Schrift sagt. Unter diesem Gespräche kamen wir am Pallaste des heil. Officiums (der Inquisition) an. Dieser ist der prächtigen Peterskirche gegenüber gelegen. Ich wurde sofort von dem Commissarius, dem Assessor Monsignor Vitrici vorgestellt, bei dem ich zwei Dominikaner-Mönche fand. Sie zeigten mir in höflicher Weise an, ich würde meine Gründe in voller Versammlung vorzulegen haben, und daß man mir Gelegenheit geben würde meine Entschuldigungen vorzubringen, im Falle man mich für schuldig halten würde. Den Donnerstag darauf wurde ich vor die Congregation gestellt, und ich gab mich ans Beweisen; aber zu meinem Unglücke wurden meine Beweise nicht verstanden, und so sehr ich mich auch abmühte, so gelang es mir doch nicht, sie verständlich zu machen. Man bemühte sich mit großem Eifer, mich von dem Aergernisse zu überzeugen, und die Stelle aus der Schrift war stets das Schild des Achilles, um mich meines Verbrechens zu überweisen. Fiel mir zur rechten Zeit eine Schriftstelle ein; so führte ich sie an, aber mit geringem Erfolge. Ich sagte, mir schienen in der Schrift sich Ausdrücke zu finden, welche mit den Vorstellungen zusammenpaßten, die man in den alten Zeiten von den mathematischen Wissenschaften gehabt habe, und daß die Stelle, welche man gegen mich anführte, zu dieser Classe gehöre; weil es, fügte ich hinzu, bei Hiob im

*) Urban hatte früher nicht übel gelungene Gedichte gemacht.

37. Kapitel V. 18 heißt: die Himmel seien fest und glänzend wie ein Spiegel von Eisen oder Erz. Elihu ist derjenige, der dieses sagt. Man sieht hier, daß er im Sinne des Platonischen Systems spricht, welches von der neueren Philosophie und von den triftigsten Vernunftgründen als falsch erwiesen worden. — — — Zuletzt wurde ich genöthigt, als guter Katholik diese meine Meinung zu widerrufen, zur Strafe wurde der Dialog verboten und nach 5 Monaten wurde mir gestattet (zu einer Zeit, wo in Florenz die Pest war) Rom zu verlassen, und mit großem Edelmuth wurde mir die Wohnung meines theuersten Freundes, den ich in Siena hatte, des Erzbischofes Piccolomini, als Gefängniß angewiesen, dessen äußerst angenehmen Umganges ich mit solcher Ruhe und Genugthuung genoß, daß ich meine Studien wieder aufnahm — und ungefähr nach fünf Monaten, nachdem in meinem Vaterlande die Pest aufgehört hatte, zu Anfang des Monats December 1633, ist mir der beschränkte Aufenthalt in jenem Hause mit der Freiheit des Landlebens, welches mir so theuer ist, von Seiner Heiligkeit vertauscht worden; dann wohnte ich auf der Villa Belloguardo, dann zu Arcetri, wo ich mich jetzt noch aufhalte, und wo ich in der Nähe meiner theuren Vaterstadt Florenz jene gesunde Luft genieße. Leben Sie wohl."

Die Frage, welche wir oben berührt haben: ob Galilei während des Inquisitionsprozesses gefoltert worden, wird in VIII. Abschnitte der Schrift von Libri ausführlich behandelt, und es werden die Gründe daselbst aufgeführt, welche für die Bejahung dieser Frage sprechen. Wir wollen diese Gründe jetzt der Reihe nach prüfen.

Herr Libri beruft sich zuerst auf das Ansehen des Senators Nelli. Dieser, der unter Anderm den nicht edirten Briefwechsel Galilei's zur Verfügung gehabt, und dessen Ansehen in dieser Sache ein großes Gewicht habe, sei der Meinung, sagt er, Galilei sei gefoltert worden. Wir erkennen dem Senator Nelli gerne das Ansehen zu, welches er verdient: seine Ansichten können aber bei Allem dem nicht mehr

Glauben in Anspruch nehmen, als die Gründe worauf sie beruhen, verdienen.

Und welcher Ansicht ist denn Nelli in diesem Punkte? Glaubt er wirklich, daß Galilei gefoltert worden sei? Er sagt ausdrücklich: Aus den Briefen, welche in dem geheimen Archive der Königlichen Medicäischen Familie sowohl, als aus den andern Originalpapieren, welche sich in der Privat-Bibliothek der Nelli befanden *), lasse sich nicht mit Gewißheit entnehmen, ob Galilei gefoltert worden oder nicht. Es ist dieses Geständniß aber um so wichtiger, wenn wir erwägen, daß Nelli von vorne herein geneigt war, Alles, was zu Gunsten der Bejahung unsrer Frage sprach, aufzunehmen, und überall unverholen seinen Widerwillen gegen die Feinde Galilei's zu erkennen gibt.

Herr Libri sagt weiter: „man weiß durch den Briefwechsel Nicolini's, daß der Papst verlangt hatte, alle Depeschen ohne Ausnahme sollten eigenhändig vom Gesandten geschrieben werden, dem er bei Strafe des Kirchenbannes befohlen hatte, nur allein dem Großherzog zu offenbaren, was er von jenem Prozesse in Erfahrung bringen möchte.“ Gibt es noch andere Briefe Nicolini's als diejenigen, welche Fabroni 1775 zu Florenz herausgegeben, und welche Venturi wieder hat abdrucken lassen **)? In diesen sagt der Papst dem Gesandten Nicolini, er solle an den Großherzog schreiben, die Lehre (G's) sei im äußersten Grade verderblich, daß man in allen Stücken reiflich zu Werke gehen werde, und dann

---

*) Tanto dalle Lettere conservate nella segretaria della Reale Famiglia Medicea, quanto dalle altri originali nella privata Libreria de' Nelli esistenti, non può invero rilevarsi concludemente, se il Galileo ricevesse, o no il consaputo tormento. S. 543. a. a. O.

**) E non solo m'impose il segreto di quel che mi aveva detto, m'a m'incaricò di rappresentare che l'imponeva anche a S. A., aggiungendo d'aver anche usato col medesimo Signor Galilei ogni urbanità.

habe er ihm nicht blos aufgetragen Stillschweigen zu beobachten über das, was er ihm gesagt habe, sondern er habe ihm aufgetragen zu berichten, daß er auch dem Großherzog Stillschweigen auferlegt; dabei erwähnte der Papst die Beweise von Nachsicht, die er bereits zu Gunsten Galilei's gegeben hatte. Diese Unterredung hatte, wie schon erwähnt, am 4. Sept. 1632, also vier volle Monate früher statt, als Galilei in Rom anlangte, ehe man noch gewiß wußte, ob er dorthin kommen würde! Wie könnte man also bei dieser Stelle denken, der Papst habe an die Folter oder überhaupt an harte Maßregeln gedacht, die man gegen Galilei habe ausführen wollen? Es gab vielmehr andere Rücksichten genug für den Papst, dem Gesandten Stillschweigen aufzugeben. Herr Libri sagt: „Niemals wollte Galilei etwas von seinem Prozesse sagen. Nur ein einziges Mal, als er durch die fortwährenden Verfolgungen aufs höchste gereizt war, rief er aus: „Man wird mich noch zwingen, die Philosophie zu verlassen, um mich zum Geschichtschreiber der Inquisition zu machen.“ Aber woher weiß Herr Libri, daß Galilei nicht über seinen Prozeß habe sprechen wollen? In dem oben mitgetheilten Briefe, aus welchem die eben angeführte Stelle entnommen, hat er doch frei und spöttisch genug darüber gesprochen! Und wenn er nicht darüber sprechen wollte, was hatte sein Stillschweigen mit der Tortur zu thun? Wenn die Anwendung der Tortur bei der Inquisition so häufig war, wie Hr. Libri uns glauben machen will: wie hätte Galilei mit der Bekanntmachung drohen können, daß man auch ihn auf die Folter gespannt habe? Galilei hatte aber einen hinreichenden Grund, über seinen Prozeß nicht zu sprechen, weil er eine Meinung abgeschworen hatte, die er so lange und so glänzend bis zuletzt vertheidigt hatte! Die Erinnerung daran konnte ihm nur unangenehm sein. Herr Libri fügt hinzu: „Aber er hütete sich wohl, diesen Gedanken in Ausführung zu bringen.“ Daß ein mehr wie 70jähriger, sehr gebrechlicher Mann, der bald nachher beide Augen verliert, in einer Sache, wo Alle, die sich aussprachen

gegen ihn, und Alle, die für ihn waren, schwiegen, das ist sehr begreiflich. Galilei hatte übrigens in dem oben angeführten Briefe an seinen Freund, Pater Vincenzo Raineri, den Stoff angedeutet, den er zu einer schneidenden Schrift gegen die Inquisition hätte verarbeiten können, und man sieht daraus, daß der Pater Raineri im Geheimen Etwas zu Gunsten der Sache Galilei's auszuführen dachte.

Die Prozeßakten Galilei's wurden unter Napoleon nach Paris gebracht. Napoleon hatte sie selbst gelesen und sie sollten durch den Druck in der Originalsprache mit der Französischen Uebersetzung gegenüber veröffentlicht werden. Herr Libri sucht nun auch in den Schicksalen jener Akten einen Beleg für seine Behauptung. Bei der Restauration wurde nämlich das Manuscript, welches sich in dem Kabinet des Kaisers befand, entweder verschleudert oder verborgen, und man hat es seitdem niemals wieder vorfinden können. Nur hat man durch de Lambre, der es in Händen gehabt, erfahren, daß die Akten nicht vollständig und namentlich die Verhöre nicht darin enthalten waren. Wie entfernt von diesen Schicksalen jener Akten liegt der Gedanke an die Folter! Und will man annehmen, die Akten seien absichtlich unterschlagen worden: so bedarf man ja der Folter nicht, um sich dieses zu erklären. Besser wäre es ja offenbar, sie wären nie vorhanden gewesen!

Venturi, der sich Mühe gegeben, in den Besitz dieser Akten zu gelangen, hat zuletzt einen Theil derselben durch de Lambre abschriftlich erhalten, und eine unterrichtete Person, welche 1814 in Paris war und die Akten durchgelesen, hat ihm die Versicherung gegeben, es finde sich nichts darin vor, daß Galilei irgend eine körperliche Züchtigung erlitten, mit einem Worte, er habe ihm versichert, der Prozeß sei in der Ordnung gewesen *). Wir müssen hinzufügen, daß Venturi nicht anstehen würde, die Wahrheit

*) Venturi a. a. O. S. 193 u. 197.

hier zu sagen, wenn er eine andere Ueberzeugung gehabt hätte.

Dasjenige, was am meisten für die Anwendung der Folter bei Galilei zu sprechen scheint, ist die Stelle in dem Urtheile der Inquisition selbst, worin es heißt: „Wir haben für nöthig gefunden, gegen dich zum examen rigorosum zu schreiten: venir contro di te al rigoroso esame, nel quale rispondeste cattolicamente. Allein sollte der Ausdruck examen rigorosum nothwendig die Anwendung der Folter bedeuten, wie Frisi, Nelli, Libri und Andere angeben? Wie aber könnte man annehmen, Galilei sei wirklich gefoltert worden, wenn man erwägt, wie nachgiebig man sich überhaupt gegen Galilei bewiesen hatte, wenn man die vielleicht beispiellose Gnade erwägt, welche der Papst ihm erwies, daß er beim Toskanischen Gesandten wohnte, daß er in der Inquisition selbst so viele Freiheiten genoß, Freiheiten, von denen der Papst wiederholt versicherte, es sei sehr viel, daß sie Galilei gestattet würden? Wie sollte man den alten gebrechlichen Mann noch auf die Folter gespannt haben? Wäre es aber auch Vorschrift für die Inquisition gewesen, die Folter anzuwenden: so glauben wir auch dann im Hinblicke auf die gesammte Behandlungsweise des Galilei annehmen zu dürfen, man habe die Folter nicht gegen ihn in Anwendung gebracht. Und selbst wenn man der Form hätte genügen müssen, so glauben wir aus den angeführten Gründen, daß auch dann noch Galilei nicht wirklich gefoltert worden sei, sondern daß die Inquisitoren sich eine ähnliche Erklärung der Worte: venir al esame erlaubt hätten, wie die Holländer ihr jusqu'à la mer erklären. Galilei spricht in dem Briefe an Raineri keineswegs in einem Tone, welcher an eine Behandlungweise denken läßt, wie diejenige ist, die man der Inquisition Schuld gibt. Er spricht im Ganzen über die Behandlungsweise sehr günstig, wie man sich überzeugen wird, wenn man den Schluß jenes Briefes zu diesem Zwecke noch einmal lesen will. Man spricht von der außerordentlichen Sorgfalt, welche die Inquisition anwende, um Alles in das

undurchdringlichste Dunkel zu hüllen, was in ihrem Schooße vorgehe. Allein warum hat denn die Inquisition jene Stelle über das Examen rigorosum in ihr Urtheil aufgenommen? Wie ist das Urtheil selbst der Welt bekannt geworden; wenn sie so ganz besondere Ursachen hatte es geheim zu halten? Hr. Carové führt eine Stelle aus der Biographie universelle an, wo berichtet wird, man habe gesagt, seit dem Prozesse habe Galilei angefangen, an einem Eingeweidebruche zu leiden, der gewöhnlichen Folge der Folterart, die man tormento della corda nannte. Wir haben oben gesehen, daß Galilei 14 Tage im Pallaste der Inquisition zum Behufe seiner Verhöre war, und daß er am 31. März wieder zu dem Gesandten zurückgekehrt sei. Wäre Galilei während dieses Aufenthaltes in dem Inquisitionsgebäude gefoltert worden und hätte er in Folge davon jenes Uebel erhalten: so hätten die Schmerzen jenes Leidens doch gleich hervortreten müssen. Am 3. Mai aber schreibt der Gesandte an seinen Hof, „es scheine, Galilei sei gesünder wieder zurückgekehrt!“ *) — Er berichtet weiter, der Pater Commissar der Inquisiton habe ihm sogar Aussicht gemacht zu ihm zu kommen, um die Beendigung des Prozesses, wie Galilei es wünschte, zu beschleunigen; er habe versprochen ihm, dem Gesandten, allen möglichen Gefallen zu erweisen, und sich durchaus dienstfertig gegen das durchlauchtigste Haus (Toskana) zu beweisen. Galilei wurde später wieder vor die Inquisition gerufen, aber um seine Sentenz anzuhören. Die Verhandlungen mußten demnach vorher schon wesentlich geschlossen sein. Die Kardinäle Bentivoglio, Scaglia, Barberini, welche bei dem Prozesse betheiligt waren, waren durchaus für Galilei; selbst der Papst war durch die fortwährenden Bemühungen des Toskanischen Gesandten milder gestimmt worden, wie man auch aus den spätern Handlungen desselben ersieht, indem er die Strafe in aller Weise milderte.

---

*) Il Galileo — fu lasciato tornare in questa casa love p a r c h e s i a t o r n a t o i n m e g l i o r e s t a t o d i s a l u t e.

Herr Libri hat den Tadel, den man mehrmals gegen den Toskanischen Hof, insbesondere gegen den Minister Cioli, ausgesprochen, daß er sich zu schwach dem römischen Hofe gegenüber in dieser Sache benommen habe, wiederholt. Aber Venturi hat bereits auf den großen Einfluß hingewiesen, den Rom im 17. Jahrhunderte auf alle Staaten Italiens ausgeübt habe, und hat bemerkt, daß Toskana es nicht habe wagen dürfen, sich mit dem römischen Stuhle in einen Kampf einzulassen. Nicolini, der die Personen und Verhältnisse kannte, hatte diesen Standpunkt von Anfang an gewählt, und in Florenz bequemte man sich nach seinen Ansichten *). Dennoch dachte man sogleich daran, als Galilei 1642 mit Tode abgegangen war, ihm in der Kirche St. Croce zu Florenz ein Monument zu setzen, welches aber auf die Berichte des Gesandten in Rom unterblieb bis 1737, wo die Ueberbleibsel in die gedachte, an Grabdenkmälern reiche Kirche versetzt **) und dem Andenken Galilei's ein Denkmal in derselben errichtet wurde.

In dem 9. Abschnitte der Librischen Schrift wird über Galilei's letzte Lebensjahre und die Anhänger desselben in Frankreich gehandelt 1633—1642. Die letzten Lebensjahre Galilei's wurden durch eine Reihe von Mißgeschicken getrübt. Die Ausartung seines Sohnes, der Tod seiner Tochter, schlugen seinem Herzen tiefe Wunden. Seit 1637 hatte er beide Augen verloren, er war schon früher harthörig geworden, und hatte überdies an periodischen körperlichen Schmerzen zu leiden. Seine Freiheit war ihm nicht ganz wiedergegeben, er lebte immer wie ein Verbannter, er hörte den Triumph seiner Gegner, welche die kopernikanische Lehre in aller Weise beim Volke gehässig zu machen suchten. Trotz dieser Mißgeschicke, die einen weniger großen Geist darniedergedrückt haben würden, fuhr

*) Venturi Tom. II. S. 196.

**) Bei dieser Gelegenheit löste man den Daumen und den Zeigefinger von der rechten Hand Galilei's ab. Der letztere wird auf der Bibliothek gezeigt.

er fort sich seinen Studien zu widmen, und, wie Libri sagt, bewunderungswürdige Schriften *) zu diktiren und Schüler zu bilden, wie Torricelli und Viviani, die seinen Ruhm erbten und seine Entdeckungen fortsetzten. Die Genugthuung übrigens wurde Galilei, daß während in den untern Regionen der gelehrten Welt die Stürme gegen ihn fortdauerten, die obersten und höchsten sich immer mehr erhellten und seinen Ansichten die Aufnahme vorbereiteten. Libri vindizirt den Franzosen das Lob, daß sie am meisten, trotz der Abneigung Richelieu's, für die Verbreitung der Galileischen Schriften und Lehre gethan haben **). Daß der Franzose des Cartes Galilei niemals citirte, hat Herr Libri nicht erwähnt.

In dem X. Abschnitte spricht Herr Libri über die Biographie Galilei's und die Herausgabe seiner Schriften. Herr Carové hat auch hier Mehres nachzutragen und zu berichten gefunden. Unter Anderm erfahren wir aus dem Abschnitte, daß der Verfasser in den Besitz einer Correspondenz Galilei's gelangt ist, welche aus mehr als 1000 nichtedirten Briefen der berühmtesten Gelehrten des XVII. Jahrhunderts besteht, welche er zu veröffentlichen verheißt. Die Würdigung Galilei's, welche hierauf folgt, ist ohne Zweifel der

---

*) Galilei schrieb um diese Zeit 1638 unter andern auch seine Discorsi e demostrazioni matematiche intorno alla mecanica dei movimenti locali. In Leida 1638. Diese Schrift hielt er für das Beste, was er geschrieben hatte. Das Buch ist in der Form eines Gespräches abgefaßt; die redend eingeführten Personen sind wieder Salviati, Sagredo und der Simplicius.

**) Herr Carové führt S. 83 in der Note 3 an, auch Campanella habe eine Apologie Galilei's und des von ihm vertheidigten Systems herausgegeben. Es ist aber zu merken, daß Campanella seine Schrift, welche 1622 in Frankf. erschienen ist, bereits 1616 geschrieben hatte. S. Venturi Bd. 2. zu Anfange. Libri führt unter den Freunden, welche Galilei in Frankreich hatte, Peirese, den Bayle le Procureur Général de la République des Lettres nennt, als den muthigsten auf. Irrig nennt Hr. Carové diesen immer Peirese.

gelungenste Abschnitt in der Schrift des Hr. Libri. Wir entnehmen daraus, daß die Italiener in ihren Lobeserhebungen Galilei's nicht übertreiben, und daß, wenn sie auf denselben in so hohem Grade stolz sind, sie ein Recht dazu haben. Wenn Herr Libri aber mit den Worten schließt: „Das Genie in Ketten zu schlagen, die Denker zu erschrecken und die Fortschritte der Philosophie zu verhindern, das ist es, was die Verfolger Galilei's erstrebten. Das ist ein Makel den sie nimmer von sich abwaschen werden!" so ist diese Behauptung für den, welcher die wissenschaftliche Stellung des Herrn Libri kennt, keineswegs befremdend; aber sie ist falsch. Mag man von den Gegnern Galilei's denken, wie man jetzt von ihnen denkt und wie man von ihnen denken will: die Absicht ihnen zuzuschreiben, welche ihnen hier zugeschrieben wird, dazu ist kein Grund vorhanden. Und man wird dieses um so weniger dürfen, wenn man erwägt, daß es auch jetzt noch protestantische Gelehrte gibt, welche, ohne den Fortschritt der Wissenschaft irgend hemmen zu wollen, behaupten: „Urban VIII. habe ganz recht gehabt, die neue Lehre zu verdammen und den Galilei zur Abschwörung derselben zu nöthigen!" In der That ging, trotz der Verbannung Galilei's, die astronomische Wissenschaft ihren Gang doch fort, wie Herr Libri aus der Geschichte dieser Wissenschaft selbst am besten wissen wird.

Was die Stellung der römischen Inquisition gegen die kopernikanische Lehre betrifft: so muß man sich erinnern, daß vor Galilei und vor der Abfassung seines Dialogs, diese Ansicht in Rom eine Aufnahme gefunden hatte, welche die spätern Schicksale Galilei's nicht vorhersehen ließen. Sobald der Sturm aber vorüber war, in dem Galilei beinahe untergegangen wäre und die streitenden Partheien vom Schauplatze abgetreten waren: konnte es nicht fehlen, daß die Ansicht des Kopernikus in Rom auch wieder milder beurtheilt wurde. Nach Angabe der historisch-politischen Blätter wurde bereits im Jahre 1661 eine Schrift des Eustachius de Divinis in Rom gedruckt, worin die Meinung eines Jesuiten aufgenom-

men war: „Es stehe nichts entgegen, daß die Kirche jene Stellen der h. Schrift in ihrem natürlichen Sinne verstehe und erkläre, daß sie so zu verstehen seien, so lange keine Demonstration das Gegentheil beweise *).“

Im Jahre 1744 wurde in der Gesammtausgabe der Werke Galilei's auch der Dialog über das Weltsystem, nach vorher erhaltener Erlaubniß, gedruckt. „Am 10. Mai 1757,“ schreiben die genannten historisch-politischen Blätter, „faßte die Congregation des Index den Entschluß, daß nach genommener Rücksprache mit dem h. Vater jenes Dekret aus dem Index ausgelassen werden solle, wodurch alle Bücher verboten werden, welche den Stillstand der Sonne und die Bewegung der Erde lehren. Habito verbo cum Sanctissimo, omittatur decretum, quo prohibentur omnes libri docentes immobilitatem solis et mobilitatem terrae. Am nächsten Tage wurde dieser Beschluß dem Papste vorgetragen und von ihm gebilligt. — Auch in Beziehung auf die Schriften des Galilei war damals schon eine viel mildere Meinung vorherrschend. „„Ich forderte,““ erzählt Lalande, „„als ich im Jahre 1765 in Rom war, daß man auch namentlich die Schriften des Galilei aus dem Index streichen möge. Der Kardinal-Präfekt der Congregation des Index wandte mir ein, daß gegen ihn ein Urtheil der Congregation des h. Officiums vorliege, welches erst abgeändert werden müßte.

*) Die jüngsten Schriften gegen Galilei sind von Gregorio Bressani, welcher in zwei Werken gegen ihn aufgetreten ist, von denen das eine 1753, und das andere 1760 erschienen ist. Diesem reiht sich aus dem Anfange dieses Jahrhunderts Domenico Pino aus Mailand an, welcher ein Werk in drei Bänden herausgegeben: Esame del Neutoniano sistema intorno al moto della terra 1802. Venturi sagt, er müsse mit Schamröthe beide Männer nennen, von denen der eine (Bressani) Aristoteles gegen Galilei, und der andere die Lehre von der Bewegung der Erde bestritten habe. Durch beide Männer ist die Wissenschaft eben so wenig, wie die Erde in ihrer Bewegung um sich selbst, aufgehalten worden.

Der Papst Clemens XIII. schien hierzu auch sehr geneigt, wegen seines Wohlwollens für die Wissenschaften und die Gelehrten; aber die Zeit erlaubte es nicht, eine Unterhandlung fortzusetzen, die von zu vielen Personen abgehangen hätte.“ “ — — —

„Unter den eben erwähnten Umständen hatte es gar keinen Anstand, daß nach der Ausgabe des Index vom Jahre 1758 auch in Rom Bücher gedruckt wurden, die dem Kopernikanischen Systeme offenbar günstig waren. Nichtsdestoweniger glaubte im Jahre 1820 der Magister sacri Palatii, P. Philipp Anfossi, der damals die Aufsicht der Presse führte, von dem Professor der Optik und Astronomie am Römischen Archigymnasium, Canonicus Settele (einem Deutschen), als dieser sein Lehrbuch drucken ließ, fordern zu müssen, daß er die Bewegung der Erde nur hypothetisch lehre. Dieser Gelehrte nahm seinen Recurs an den Papst Pius VII., welcher dessen Gesuch an das h. Officium verwies. Am 16. August 1820 bewilligte dieses, daß er die entgegengesetzte Behauptung aufstellen und vertheidigen dürfe, und der Papst genehmigte diese Entscheidung. In Folge dessen wurde das Werk des Canonicus Settele, wie es vorlag, in Rom gedruckt, und als hierauf der obenerwähnte Magister Palatii auf das Verhältniß dieser Erlaubniß zu den frühern Decreten aufmerksam machte, wurden diese letzteren eine reiflichen Prüfung und Revision von Seiten der Cardinäle der Inquisition unterzogen. In Folge dieser Untersuchung, und in Gemäßheit der Dekrete von 1757 und 1820, erklärte am 11. September 1822 das h. Officium, daß der Druck und die Herausgabe der Werke, welche von der Bewegung der Erde und dem Stillstande der Sonne nach der gemeinen Meinung der neuern Astronomen (iuxta communem modernorum astronomorum opinionem) handeln, in Rom erlaubt sei. Pius VII. genehmigte diesen Beschluß am 25. September des nämlichen Jahres, und es wurde demgemäß auf alle Anfragen, die an den h. Stuhl gelangten, geantwortet. — — — Aus diesen Gründen wurden daher, als im Jahre 1835 eine neue Ausgabe

des Index erfolgte, jene fünf namentlich genannten Bücher, die wegen der Lehre von dem Stillstande der Sonne und der Bewegung der Erde suspendirt und verboten waren, aus dem Index weggelassen."

Wir verlassen hiermit die Schrift des Hr. Libri und wenden uns zu dem Vorworte des Uebersetzers. Wir haben bereits früher angeführt, daß Hr. Carové bei der Uebersetzung der Schrift des Hrn. Libri einen polemischen Zweck habe. Herr Carové hat auch, wie man weiß, in mehren Schriften: über die alleinseligmachende Kirche (1826); über die letzten Dinge des römischen Katholizismus in Deutschland (1832); über die Ursachen der französischen Revolution (1834) u. s. w., allerlei prophetische Gedanken ausgesprochen über Dinge, welche der katholischen Kirche bevorstehen sollen. Herr Carové gehört zu der Klasse von unschuldigen Propheten, welche sich den Stoff für ihre Oracula selbst zurecht machen, und niemand durch ihre Prophezeihungen erschrecken. Herr Carové scheint überdies selbst kein rechtes Vertrauen auf die Erfüllungen seiner Prophezeihungen zu haben, da er den Prozeß des Galilei ins Mitleid gezogen, um daraus für seine Wahrsagereien einen Schein zu gewinnen. Denn was hat dieser Prozeß mit dem katholischen Dogma, was mit der katholischen Kirche zu schaffen? Und wie sollen denn die „Folgerungen daraus den eigentlichen Herzpunkt des römisch-katholischen Glaubens-Systems auf das Empfindlichste haben treffen können?" Herr Carové meint, weil die Schriften über das kopernikanische Weltsystem 1835 in Rom aus dem Verzeichnisse der verbotenen Bücher gestrichen worden, habe der früher für unbeweglich ausgegebene römische Stuhl seine bisherige Stellung zur Wissenschaft aufgegeben, und es habe fast den Schein gewonnen, als ob, wie die Erdveste um die Sonne, so nun auch der Fels Petri um die ewigen Weltgestirne der Wissenschaft sich in Bewegung gesetzt." Wir wissen nicht, was alles bei Hrn. Carové Schein gewinnt; aber uns will scheinen, er schaue viel zu viel in die Zukunft, statt in die

Vergangenheit zurückzusehen. Hat denn der römische Stuhl im Jahre 1835 zuerst Schriften aus dem Index entfernt? Ist nicht fast hundert Jahre früher die Lesung der Kirchengeschichte Natalis Alexander's frei gegeben, und sind nicht abermals mehr als hundert Jahre früher die Schriften Bellarmin's aus dem Index gestrichen worden? Kennt Herr Carové die Geschichte des Drei-Kapitel Streites nicht, welcher vor 1000 Jahren die christliche Welt in Bewegung gesetzt hat? Nach den Voraussetzungen des Herrn Carové hätte der Fels Petri sich also vor tausend Jahren, und nicht erst im Jahre 1835, in Bewegung gesetzt, um seine Reise um die Gestirne anzutreten! „Da indeß Rom, fährt Dr. Carové fort, auf seine Unfehlbarkeit in Sachen des Glaubens nicht verzichten kann, ohne sich selbst zu vernichten, so ist für seine Verfechter jetzt zur Aufgabe geworden, zu beweisen, daß jene thatsächliche Bewegung des römischen Stuhles nur eine scheinbare sei, indem Rom im Grunde dasjenige nicht als glaubenswürdig verdammt habe, was allem Anscheine nach wirklich von ihm verdammt worden ist! „Welcher Schluß! Zugegeben, es sei Dogma, Rom sei in Sachen des Glaubens und der Sitten unfehlbar, fällt denn die Lehre von dem kopernikanischen Weltsysteme unter die Glaubens- und Sittenlehre? Es gehört gar kein Scharfsinn dazu, um zu sehen, daß man die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes behaupten könne, ohne mit der Verdammung der Galileischen Lehre in Widerspruch zu kommen. Es ist ein ganz gewöhnliches Beginnen der Gegner der katholischen Kirche, daß sie ihr eine Lehre unterschieben, oder daß sie Schulmeinungen zu Dogmen der katholischen Kirche erheben und diese als katholische Lehre bestreiten. Dem Hrn. Carové, der sich in die Reihe dieser Kämpfer stellt, haben wir das Recht, zuzumuthen, daß er, wenn er gegen die katholische Kirche schreibt, sich vor Allem unterrichte, was katholische Lehre sei. „In unserm Falle wollen wir nach dem Vorgange des Tertullian, welcher seine Präskriptionen gegen die Häretiker schrieb, um alle Häresien in ihrer

Wurzel von der Bibel abzuschneiden, einen gleichen allgemeinen Grundsatz entgegenhalten. Veronius, dessen Ansehen bekannt ist, lehrt: Papa quocunque modo loquens, etiam ex cathedra non est universalis ecclesia; ergo quod ab eo proponitur non proponitur ab ecclesia universali, ergo non est doctrina fidei catholicae. Addo conclusionem hanc tam certam esse inter doctores omnes ut si quis contrarium doceret, novator ipse foret, et censura percellendus, quippe novi dogmatis inventor *). Veronius beruft sich in seiner Lehre selbst auf Bellarmin.

Ganz in Übereinstimmung damit ist die XIV. folgende Proposition aus Beringtons und Kirks faith of Katholics **). Non est caput doctrinae fidei catholicae summum pontificem per se solum et separatim ab ecclesia etiam in exponenda doctrina salutari esse infallibilem, quare definitiones et decreta, quae a summo pontifice quacunque forma proponuntur, nisi accedat concilii generalis aut ecclesiae assensus, neminem ad interiorem assensum sub poena haereseos obligant. Die Lehre, daß die Unfehlbarkeit des Papstes kein Dogma sei, ist die Lehre aller katholischen Theologen, auch derer, welche die Unfehlbarkeit des Papstes lehren.

Noch mehr; es heißt daselbst in der XI. Proposition und in Uebereinstimmung mit Veronius und den angesehensten Theologen ***): Non est caput fidei catholicae eccle-

---

*) Regula fidei §. 4.

**) It is no article of Catholic Faith to believe that the Pope is in himself infallible, separated from the Church, ever in expounding the Faith: by consequence, Papal definitions or decrees, in whatever form pronounced taken exclusively from a General Council or acceptance of the Church, oblige none under pain of heresy, to an interior assent.

***) It is no Article of Catholic Faith, that the Church can not err, either in matters of fact not relating to faith, or in matters of discipline, things alterable by circumstances of time and place; or in matters of speculation or civil

siam non posse errare aut in rebus facti quae non pertinent ad fidem aut in rebus quae pertinent ad disciplinam, quandoquidem huiuscemodi res pro variis temporum et locorum conditionibus commutabiles sunt, aut in iis rebus, quae vel ad philosophiam vel ad rerum civilium spectant scientiam, quippe quae solum ab hominum iudiciis et testimoniis pendeant.

Das ist die Linie, welche den Angriffen des Herrn Carové auf die katholische Kirche durch die Natur der Sache in diesem Falle vorgezeichnet ist, und welche er nicht überschreiten darf, wenn er als redlicher Kämpfer gelten will. Möchte es ihm daher gelingen, aus den Prozeßakten des Galilei, was immer an's Licht zu ziehen, die katholische Lehre, das katholische Dogma, die katholische Kirche wird dadurch nicht berührt. Wir fragen ihn mit Tertullian: „prüfen wir den Glauben aus den Menschen, oder die Menschen aus dem Glauben *)."

Dieselbe einfache, eben so wahre als genügende Lösung hätte Herr Carové auch aus des Italieners Tiraboschi Storia della litteratura Italiana entnehmen können. „Die Gefangennehmung und Verurtheilung des Galilei, sagt Tiraboschi, hat Vielen Veranlassung gegeben, die römischen Päpste anzugreifen, und die Protestanten haben geglaubt, daraus einen unwiderleglichen Beweis gegen die Unfehlbarkeit der Kirche herleiten zu können. Ich will mich hier nicht auf eine Frage einlassen, welche zu meiner Aufgabe nicht gehört: aber ich will blos daran erinnern, daß Galilei weder von der allgemeinen noch von der römischen Kirche, sondern von dem Inquisitionstribunal verdammt worden, dem Niemand,

---

policy, depending on more human judgement or testimony. This things are no revelations deposited in the Church, in regard of which alone, she has the promised assistance of the holy spirit.

*) Ex personis probamus fidem an ex fide personas? De praescript. haeret. §. 3.

auch nicht einmal einer der eifrigsten Theologen, je das Recht der Unfehlbarkeit zugeschrieben hat *)."

Hr. Carové schreibt weiter: „das ganze System jener absoluten päpstlichen Monarchie ruhte, und ruht theoretisch noch jetzt auf der Vorstellung von der Erde, als dem Mittelpunkte des Universums, von der Hölle, als dem Centrum der Erde, und dem Felsen Petri, als dem zur Alleinherrschaft über alle Menschen bestellten Mittelpunkt der drei Reiche des Himmels, der Hölle und der Menschenwelt, welche letztere nach der bald endenden Zeit in eine Ewigkeit von Beseligung oder Verdammniß übergehen sollte."

Solche Reden anführen heißt sie widerlegen.

S. Iustini philosophi et martyris opera. Recensuit, Prolegomenis, adnotatione ac versione instruxit indicesque adiecit Ioann. Carol. Theod. Otto Ienensis. Praefatus est L. F. O. Baumgarten-Crusius, Professor Ienensis. Tomus primus. Ienae prostat apud Frider. Mauke. MDCCCXLII. LXVIII und 316. S. gr. 8.

Der fleißige und unternehmende Dr. Otto, welcher im Jahre 1841 über die Werke und die Lehre des h. Justinus eine von der theologischen Facultät zu Jena gekrönte Preisschrift veröffentlicht hat (siehe dieser Zeitschrift 3. Heft 1841. S. 111—135), läßt jetzt nach Jahresfrist den ersten Band einer neuen Ausgabe sämmtlicher Schriften des h. Justins nachfolgen. Dieser erste Band, dem nächstens ein zweiter nachfolgen soll, enthält die Prolegomena des Herausgebers, darauf den Text der Rede an die Griechen (λόγος πρὸς Ἕλληνας), der Mahnrede an die Griechen (λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας), der Abhandlung über die Einherrschaft und der beiden Vertheidigungsreden. In seinen Anmerkungen unter dem Texte hat

*) Tiraboschi l. c. p. 177.

Hr. Otto den kritischen Apparat der früheren Ausgaben zweckmäßig zusammengestellt und denselben durch neue Zuthaten, namentlich durch die Varianten einer Straßburger Handschrift, auf eine erfreuliche Weise bereichert. Theils aus diesen Mitteln, theils durch die Vermuthungen früherer Herausgeber und eigene ist der bisherige Text an mehren Stellen berichtigt und lesbarer geworden. Zu loben ist auch, daß die Lateinische Uebersetzung des Benedictiners Maranus mehrfach verbessert zur Seite des Griechischen Originals abgedruckt ist, da die Sprache des Justinus nicht selten bedeutende Schwierigkeiten dem Verständnisse entgegensetzt. Wo die Uebersetzung zur Aufhellung schwieriger Stellen nicht ausreichte, ist durch erklärende Anmerkungen und durch Verweisung auf ausführliche Abhandlungen Anderer nachgeholfen.

Die Prolegomena handeln in vier Abschnitten von den bisherigen Ausgaben der Justinischen Werke (de Iustini codicibus editis S. IX—XXVI.), von den Uebersetzungen derselben (de Iustini codicibus in alias linguas versis S. XXVI—XXXI.), von den bisher benutzten und bekannt gewordenen Handschriften (de Iustini codicibus manu scriptis S. XXXI—XLVII.), von der Einrichtung und dem Zwecke der gegenwärtigen Ausgabe (de huius editionis adornandae consilio et ratione S. XLVII—LI.). Den übrigen Theil der Vorrede nehmen die von Maranus angefertigten Inhalts-Angaben der Justinischen Schriften ein (Argumenta librorum Iustinianorum S. LI—LXVIII.)

Mit Recht sind von den Werken, welche unter Justin's Namen umhergehen, nur die ächten aufgenommen. Dahin rechnet der Herausgeber außer der im ersten Bande bereits abgedruckten noch das ausführliche Gespräch mit Tryphon und den Brief an Diognetus, also jene sieben Schriften, über deren Aechtheit er in seiner vorher erwähnten Abhandlung unter den beiden Rubriken *de libris Iustini indubitatis* und *de libris non ab omnibus criticis Iustino attributis* sich ausgesprochen hat. Nach dem Grundsatze, welchen wir über Aechtheit und Unächtheit Justinischer Schriften in die-

ser Zeitschrift dargelegt haben (1. Heft 1841. S. 185. 3. Heft S. 114.), kann der Brief an Diognetus nicht als ächtes Werk des Justinus anerkannt werden. Da nämlich Eusebius in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts nach Christi Geburt die sechs ersten Werke, gegen deren Aechtheit noch kein wahrhaft begründeter Zweifel hat geltend gemacht werden können, alle namhaft macht, wenn seine Worte nur richtig aufgefaßt und gedeutet werden, wie in dieser Zeitschrift zum erstenmal a. a. O. nachgewiesen ist, da hingegen der nämliche Kirchen-Historiker von fünf anerkannt unächten Schriften des Justinus auch nicht eine erwähnt hat, so gewinnt sein Stillschweigen vom Briefe an Diognetus eine besondere Bedeutung, zumal da auch Inhalt und Form desselben von den andern Werken des Justinus nicht wenig abweichen. Mag also Hr. Otto diesem Briefe, als der vorzüglichsten aller unächten Erörterungen, welche dem h. Justinus zugeschrieben werden, immerhin eine Stelle in seiner Ausgabe gönnen: die Aechtheit desselben zu beweisen wird schwerlich jemals gelingen.

Wir wollen demnächst genauer zu bestimmen suchen, was in der neuen Ausgabe für eine bessere Gestaltung des Textes und für Erklärung schwieriger Stellen, d. h. für Kritik und Exegese des Justinus, geleistet worden. Das Hauptverdienst des Herausgebers in der Kritik bleibt die Anordnung und Bereicherung des kritischen Apparats. Was die Kritik desselben betrifft, welche, wie man weiß, außer der Anlage dazu auch Uebung voraussetzt: so werden strenge Rezensenten sich mit den Resultaten, welche Herr Dr. Otto an einzelnen Stellen erlangt hat, nicht begnügen. Es darf aber dieses um so weniger auffallen, da die Schriften des Justinus sowohl, als die der meisten griechischen Kirchenväter, für eine gründlichere Kritik sehr viele und schwierige Probleme darbieten. Um diese Behauptung zu begründen, wollen wir aus der kleinen Rede an die Griechen diejenigen Stellen einer Prüfung unterwerfen, welche nach unserer Ueberzeugung einer neuen Prüfung bedürfen. Dahin zählen wir c. 1.: τῷ γὰρ ἐν

παιδείᾳ παρ' ὑμῖν προὔχοντι φοιτῶν τις πάντων ἀνθρώπων ἐστὶν ἀργαλεώτατος. Πρώτιστα μὲν γάρ φασι κτλ. Unmittelbar vorher spricht Justinus von den Werken der Griechischen Dichter, diese für Denkmale der Tollheit und Ausgelassenheit erklärend; dann fährt er mit den obigen Worten fort: denn wer bei demjenigen in die Schule geht, welcher bei euch im Unterricht oben an steht, der ist von allen Menschen am übelsten berathen. Wer ist dieser eine, der als ἐν παιδείᾳ προύχων bezeichnet wird? Offenbar kein anderer als Homeros, wie sowohl die folgende Anführung seiner Dichtungen als auch der Anfang des zweiten Capitels, wo Justinus von Homer zu Hesiod übergeht, deutlich genug zeigt. Demnach kann Justinus nicht fortfahren mit πρώτιστα μὲν γάρ φασι, sondern wir müssen nach einer Vermuthung des Henricus Stephanus lesen πρώτιστα μὲν γάρ φησι, d. h. derjenige, dem man im Unterricht der Jugend die erste Stelle einräumt, sagt u. s. w. Stephanus würde seine ebenso leichte als gefällige Verbesserung in den Text aufgenommen haben, wenn ihn nicht der Umstand bedenklich gemacht hätte, daß von der bald nachher erwähnten Opferung der Iphigenie bei Homer keine Erwähnung geschähe. Mit diesem ungegründeten Bedenken hat er auch den Maranus (dessen Anmerkung zu dieser Stelle, beiläufig gesagt, eine Menge Irrthümer enthält) und ebenso unsern neuesten Herausgeber irre geführt. Unbegründet aber ist sein Bedenken, weil der Name Homeros bei den Alten unzähligemal nicht allein den Verfasser der Ilias und Odyssee bezeichnet, sondern auch auf einen Theil oder sogar auf alle kyklische Poesieen ausgedehnt wird. Das ist hier der Fall. Vier Homerische Werke liegen den Anführungen des Justinus zu Grunde, die Kyprien, die Ilias, die kleine Ilias, die Odyssee. Diese kurzen Andeutungen mögen genügen, um die Kritik bei dieser Stelle wieder auf die rechte Spur zu bringen. Diplomatisch hat die Verbesserung des Stephanus ebenfalls nichts Bedenkliches: denn φασὶ und φησὶ werden gewöhnlich abgekürzt

φα und φη geschrieben, und sind deßwegen unzähligemal mit einander verwechselt worden. Uebrigens hätte Hr. Otto ἐν παιδείᾳ nicht mit Maranus durch *doctrina* übersetzen sollen: das Wort bedeutet vielmehr den Unterricht, den die Hellenische Jugend aus dem Homer zu schöpfen pflegte. Aus dem Gesagten folgt mit genügender Gewißheit, daß auch im zweiten Capitel, wo nach Erwähnung des Hesiodos eine Anführung aus ihm mit φασὶ eingeführt wird, statt dessen ebenfalls φησὶ zu schreiben sei. Auch hier hat die neue Ausgabe den Fehler unberücksichtigt gelassen. Doch wir kehren zum ersten Capitel zurück.

Die nächste Stelle, wo die Kritik zu entscheiden hat, betrifft jene Worte, womit Justinus sagt, Agamemnon habe ganz Hellas aufgeregt, ἵνα ῥύσηται τὴν Ἑλένην ἀπὸ λεπροῦ ποιμένος ἡρπασμένην. Statt ἀπὸ λεπροῦ führt Herr Dr. Otto die Conjectur des Casaubonus ἀπ' ὀλέθρου und eine andere von Potter, ἀπὸ λιπαροῦ an, und setzt weiter hinzu: sed tolerari potest illa codicum mstorum lectio, quia, ut praeeunte Sylburgio observat Maranus, adeo inculti solent esse pastores, ut scabiosi non illepide appellentur. Diesen Worten scheinen uns mehre falsche Vorstellungen zu Grunde zu liegen. Erstens nämlich ist die Annahme eines besonderen Schmutzes der Hirten eine durchaus moderne und liegt dem Alterthume so fern als möglich. Für dieses hat die Vorstellung des Hirten etwas Ehrwürdiges und Erfreuliches. Zweitens ist ein schmutziger Hirt aber noch lange kein aussätziger (λεπρός). Drittens war Paris, als er die Helena entführte, kein Hirt mehr, sondern wird nur seiner ehemaligen Lebensweise wegen so genannt. Was sollen wir nun mit der überlieferten Lesart anfangen? sollen wir sie mit einer der erwähnten Conjecturen vertauschen? Das ist doch nicht nöthig, und der aussätzige Hirt braucht nur richtig erklärt zu werden. Paris nämlich heißt aussätzig oder vom Juck geplagt, weil er seinen sinnlichen Trieben nicht widerstehen kann; sein Aussatz ist ein sittlicher, kein körperlicher.

Ueber Achilleus sagt Justinus ebendaselbst: αὐτὸς δὲ Πηληϊάδης, ὁ ποταμὸν πηδήσας, Τροίαν καταστρέψας κτλ. Maranus hat an ποταμὸν πηδήσας Anstoß genommen und zugleich das Richtige, ποταμὸν πιδύσας (*qui flumen excivit*), durch Vermuthung gefunden. Da aber Maranus den wahren Grund des Anstoßes nicht angegeben, sondern nur behauptet hat, man lese nirgends, daß Achilleus über einen Fluß gesprungen sei, so hat Hr. Dr. Otto versucht durch Verweisung auf Il. XXI. 233 ff. seinen Vorgänger zu widerlegen. Wir wollen hiergegen bemerken, daß ποταμὸν πηδήσας weder *flumen transiliens*, noch *in flumen insiliens* heißen könne, sondern daß eine Präposition in diesem Falle unerläßlich sei. Otto beruft sich auf ὄρη πηδήσας im 3. Capitel unsrer Rede: allein dieses ist etwas Anderes, da wir hier nicht allein die Mehrzahl, sondern auch eine andere Bedeutung und Beziehung des Zeitwortes haben: denn ὄρη πηδᾶν heißt weder auf Berge springen noch über Berge springen, sondern Berge durcheilen. Vgl. Sophokl. Aj. 30: πηδῶντα πεδία, Kallim. H. auf Diana 235: οὔρεα πλαζόμεναι, Theokr. Id. XIII. 66: ἀλώμενος οὔρεα καὶ δρυμούς. Auch dem Sinne nach paßt πηδήσας bei Justinus nicht. Denn dieser will eine außerordentliche That des Achilleus erwähnen. Eine solche war das Springen in den Fluß Skamandros, welches in der Ilias erwähnt wird, nicht, zumal da er nur durch Hülfe des Vulkanus aus ihm gerettet wurde. Demnach ist hier an das Landen der Griechischen Flotte an der Troischen Küste zu denken, da Achilleus so gewaltig aus seinem Schiffe auf das Land sprang, daß an jener Stelle Wasser aus dem Sande hervorsprudelte. Dieser Sage gedenkt Lykophron (Alexandra v. 245 sqq.) und sein Scholiast; Justinus aber hat sie wahrscheinlich aus den Kyprien entnommen. Demnach ist πιδύσας nothwendiger als Maranus selbst wußte, und dem Zusammenhange allein angemessen. Daß Verderbniß πηδήσας erklärt sich leicht, da einmal das seltene Wort πιδύσας den Abschreibern unbekannt oder nicht geläufig war, zugleich aber beide

φα und φη geschrieben, und sind deßwegen unzähligemal mit einander verwechselt worden. Uebrigens hätte Hr. Otto ἐν παιδείᾳ nicht mit Maranus durch *doctrina* übersetzen sollen: das Wort bedeutet vielmehr den Unterricht, den die Hellenische Jugend aus dem Homer zu schöpfen pflegte. Aus dem Gesagten folgt mit genügender Gewißheit, daß auch im zweiten Capitel, wo nach Erwähnung des Hesiodos eine Anführung aus ihm mit φασί eingeführt wird, statt dessen ebenfalls φησί zu schreiben sei. Auch hier hat die neue Ausgabe den Fehler unberücksichtigt gelassen. Doch wir kehren zum ersten Capitel zurück.

Die nächste Stelle, wo die Kritik zu entscheiden hat, betrifft jene Worte, womit Justinus sagt, Agamemnon habe ganz Hellas aufgeregt, ἵνα ῥύσηται τὴν Ἑλένην ἀπὸ λεπροῦ ποιμένος ἡρπασμένην. Statt ἀπὸ λεπροῦ führt Herr Dr. Otto die Conjectur des Casaubonus ἀπ' ὀλέθρου und eine andere von Potter, ἀπὸ λιπαροῦ an, und setzt weiter hinzu: sed tolerari potest illa codicum mstorum lectio, quia, ut praeeunte Sylburgio observat Maranus, adeo inculti solent esse pastores, ut scabiosi non illepide appellentur. Diesen Worten scheinen uns mehre falsche Vorstellungen zu Grunde zu liegen. Erstens nämlich ist die Annahme eines besonderen Schmutzes der Hirten eine durchaus moderne und liegt dem Alterthume so fern als möglich. Für dieses hat die Vorstellung des Hirten etwas Ehrwürdiges und Erfreuliches. Zweitens ist ein schmutziger Hirt aber noch lange kein aussätziger (λεπρός). Drittens war Paris, als er die Helena entführte, kein Hirt mehr, sondern wird nur seiner ehemaligen Lebensweise wegen so genannt. Was sollen wir nun mit der überlieferten Lesart anfangen? sollen wir sie mit einer der erwähnten Conjecturen vertauschen? Das ist doch nicht nöthig, und der aussätzige Hirt braucht nur richtig erklärt zu werden. Paris nämlich heißt aussätzig oder vom Juck geplagt, weil er seinen sinnlichen Trieben nicht widerstehen kann; sein Aussatz ist ein sittlicher, kein körperlicher.

τηθῆναι statt ἡττηθείς herzustellen und damit διά zu verbinden; von beiden hängt alsdann nach ächt Griechischer Weise der Accusativ τὴν κρίσιν ab: weil er in dem Gerichte über die Waffen, welches er gegen Odysseus zu bestehen hatte, unterlag u. s. w. Auch hier läßt die Entstehung des Verderbnisses sich leicht erklären: weil ein Satzglied mit einem Participium im Nominativ vorherging, ὁ τὸ ἑπταβόειον φέρων σάκος, so wurde ein Abschreiber dadurch zu der Voraussetzung gebracht, das nächste Satzglied stehe mit jenem auf der nämlichen Stufe.

Im zweiten Capitel lesen wir in der vorliegenden neuen Ausgabe gleich im Anfang: τίς αὐτοῦ (τοῦ Ἡσιόδου) τῇ λήρῳ θεογονίᾳ συνθήσεται; In den älteren Ausgaben steht nach einer Vermuthung des Stephanus ληρώδει statt des handschriftlichen λήρῳ. Das Letztere glaubt Herr Dr. Otto mit diesen Worten rechtfertigen zu können: *aut θεογονίᾳ appositionis locum obtinet aut λήρῳ adiective sumendum.* Allein beide Fälle sind unzulässig: denn im ersten müßte τῷ λήρῳ τῇ Θεογονίᾳ geschrieben stehen; der zweite ist unstatthaft, weil λῆρος nicht zu der Klasse von Wörtern gehört, welche zugleich als Substantiva und Adjectiva construirt werden können. Es wird kaum etwas übrig bleiben als τῷ λήρῳ Θεογονίας zu lesen. Dann lautet der Anfang des zweiten Capitels: Aber weil Hesiodos nach Homeros Tage und Werke verfaßt hat, wer wird das Geschwätz seiner Theogonie noch beifällig anhören? Das Verderbniß der Form Θεογονίας in Θεογονίᾳ entstand dadurch, daß ein Abschreiber dieses mit dem nächsten Zeitwort συνθήσεται verband. Uebrigens ist τῇ λήρῳ Θεογονίας statt τῷ λ. Θ. ein offenbarer Schnitzer.

Eine andere Stelle desselben Capitels, mit der sich Hr. Otto nach dem Dafürhalten des Referenten zu leicht abfindet, zählt die Liebes-Abenteuer des Zeus auf, und lautet in der neuen Ausgabe: Ὁ μὲν οὖν Ζεὺς μοιχὸς πολλαχῆ· ἐπ' Ἀντιόπῃ μὲν ὡς σάτυρος καὶ Δανάῃ χρυσὸς καὶ ἐπ' Εὐρώπῃ ταῦρος ἦν· ἐπτεροῦτο δὲ παρὰ Λήδᾳ. Dazu schreibt Otto:

immerito Stephanus et Sylburgius commendant ἐπὶ Δανάῃ δέ. *Sequitur enim mox* ἐπτεροῦτο δὲ, *quod iam Maranus monuit.* Was soll das? Die beiden zuerst genannten Kritiker wußten oder fühlten, daß ὡς vor σάτυρος nicht auch auf χρυσὸς und ταῦρος bezogen werden durfte, und daß man Griechisch nicht sagen könne ὡς σάτυρος ἦν oder ὡς χρυσὸς ἦν in dem Sinne, er erschien als Satyr u. s. w. Diese ungriechische Structur duldet der obige Text, und leidet überdies an der Ungleichförmigkeit, daß an der ersten und dritten Stelle ἐπὶ vorkommt, an der mittleren aber (καὶ Δανάῃ) auffallend genug vermißt wird. Ich halte ἐπ' vor Εὐρώπῃ für eine fehlerhafte Wiederholung aus der vorhergehenden Zeile (aus ἐπ' Ἀντιόπῃ: daher auch der Apostroph an beiden Stellen); dieses also tilgend ordne ich die Stelle so: ὁ μὲν οὖν Ζεὺς μοιχὸς πολλαχῇ, ἐπ' Ἀντιόπῃ μὲν ὡς σάτυρος, καὶ Δανάῃ χρυσὸς καὶ Εὐρώπῃ ταῦρος ἦν. ἐπτεροῦτο δὲ παρὰ Λήδᾳ· d. h. Zeus vollends hat vielfach Ehebruch getrieben, mit der Antiope in Gestalt eines Satyrs, und der Danae erschien er als Gold und der Europa als Stier; u. s. w.

Stark verdorben ist in dem nämlichen Capitel die Stelle, worin der Beweis geführt wird, daß Apollon der Weissager sich und Andere häufig täusche: καὶ τῷ ἐρομένῳ αὐτὸν Αἰακίδῃ σκεύωντι τὸν αὐτοῦ θανατὸν οὐκ ἐμαντεύσατο. Herr Otto führt zwei unzulässige Conjecturen von Maranus und Sylburg an, und setzt alsdann hinzu: *quid si ex levi* (sollte heißen *leni*) *coniectura legamus* θρησκεύοντι? *Etenim Pottero observante in ipso Apollinis templo preces offerens interfectus est Aeacides.* Aus diesen Worten ist zu ersehen, daß der Herausgeber unter Αἰακίδης den Achilleus verstanden hat: allein diesen, obgleich er von Aeakos abstammte, nennt Justinus nicht nach seinem Großvater, sondern nach dem Vater Πηληϊάδης. Vgl. die Rede an die Griechen c. 1. Auch ist nicht bekannt, daß Achilleus den ihm ohnehin nicht gewogenen Apollo wegen seines Todes befragt habe. Ueberdies würde bei der Aufnahme der empfohlenen Conjectur die

grammatische Structur völlig stocken. Um diesen Uebelstand zu entfernen, hätte Hr. Otto wenigstens καὶ θρησκεύοντι vorschlagen sollen. Allein Achilleus ist hier ohne weiters zu beseitigen, und wir müssen vielmehr an den Epirotischen König Pyrrhus und das bekannte zweideutige Orakel, *aio te, Aeacida, Romanos vincere posse*, ferner an den seltsamen und eines solchen Helden unwürdigen Tod des Pyrrhus durch den Steinwurf eines Weibes unter den Mauern von Argos denken. Daher ist die obige Stelle so zu schreiben: καὶ τῷ ἐρομένῳ αὐτὸν Αἰακίδῃ σκαιὸν τὸν αὐτοῦ θάνατον οὐκ ἐμαντεύσατο.

Den Anfang des dritten Capitels lesen wir in der neuen Ausgabe mit einer Bereicherung von zwei Worten (δι' ἀνδρείαν) aus der Straßburger Handschrift in folgender Gestalt: τὸν γὰρ τριέσπερον Ἀλκείδην, τῶν ἀγώνων ἡγήτορα τὸν δι' ἀνδρείαν ᾀδόμενον, τὸν τοῦ Διὸς υἱόν, ὅς κτλ. Die Mittheilung über den neuen Zusatz lautet: *in codice Argentor. nominis* ἡγήτορα *duae priores syllabae et a exstant; sequuntur* τὸν *et duo verba non quidem satis perspicua, sed haud dubie* δι' ἀνδρείαν *legenda.* Demnach lese ich τὸν ἀγώνων ἡγήτορα, τὸν δι' ἀνδρείαν ᾀδόμενον, τὸν u. s. w. Allein die Worte bergen noch einen anderen stärkeren Fehler: denn alle vier Accusativi entbehren ihres regierenden Verbums. Darüber bemerkt Hr. Otto nach υἱόν nur: *omissum censet Maranus verbum* σιγῶ *aut aliud simile.* Er selbst scheint also wohl ein Anakoluthon anzunehmen. Allein dieses ist hier sicher unstatthaft, weil vier Accusativi in dieser Weise, d. h. in einem so kurzen und einfachen Satze, nicht ohne Regimen stehen können. Die Aushülfe des Maranus ist darum bedenklich, weil ein so gewöhnliches und nöthiges Wort, wie σιγῶ, nicht leicht ausfallen konnte. Daher suche ich die Corruptel in υἱόν, und lese τὸν τοῦ Διὸς ἐῶ statt τὸν τοῦ Διὸς υἱόν.

Gegen Ende dieses Capitels reißt auf einmal jede Structur ab, und dem Gedanken fehlt der nothwendige Zusammenhang. Ich ordne und lese jene Worte also: Ἐπεὶ

οὖν, ἄνδρες Ἕλληνες, οἱ μὲν θεοὶ ὑμῶν ὑπ' ἀκρασίας ἠλέγχθησαν, ἄνανδροι δὲ οἱ ἥρωες ὑμῶν, ὡς αἱ παρ' ὑμῖν δραματουργοὶ ἱστορίαι ἐδήλωσαν, τὰ μὲν Ἀτρέως ἄγη, Θυέστου λέχη, καὶ Πελοπιδῶν μύση, καὶ Δαναὸν φθόνῳ φονεύοντα καὶ ἀτεκνοῦντα μεμεθυσμένον *), — καὶ τὰ Θυέστεια δεῖπνα Ἐρίννες ἤρτυον, καὶ Πρόκνη μέχρι νῦν ἐπτερωμένη γοᾷ, καὶ ταύτης ἀδελφὴ γλωσσοτόμητος τέτριγεν ἡ Κεκροπίς — τὰ γὰρ Οἰδίποδος κέντρα τί δεῖ καὶ λέγειν, u. s. w. Der Vordersatz besteht aus Ἐπεὶ — ἐδήλωσαν, die in dem hier folgenden Nachsatze stehenden Accusativi sind abhängig von dem erst nach der Parenthese folgenden Verbum τί δεῖ καὶ λέγειν. Wir wissen nicht, wie Hr. Otto die Worte καὶ ἀτεκνοῦντα μεμεθυσμένον aufgefaßt hat. Die Uebersetzung des Maranus (*et filiis carentem ebrium*) welche abgedruckt worden, ist fehlerhaft. Sie enthalten eine nähere Bestimmung der voraufgehenden Worte καὶ Δαναὸν φθόνῳ φονεύοντα: und (wozu soll ich noch erwähnen) des Danaos der aus Neid mordete und einen Berauschten kinderlos machte? Den er berauschte und kinderlos machte, ist Aegyptus, dessen fünfzig Söhne von den fünfzig Töchtern des Danaos auf Anstiften des letzteren bis auf Einen umgebracht wurden.

Im fünften und letzten Capitel wollen wir noch bei zwei Stellen verweilen. Die erste steht gleich nach dem Anfange: καὶ τοὺς τούτου (τοῦ βασιλέως ἀφθάρτου) ἥρωας ἐπίγνωτε οὐχ ὅτε λαοῖς φόνον ἐργαζομένους. Schon Stephanus fühlte, daß ὅτε nicht richtig sein könne, und vermuthete οὐ τοὺς ἐν λαοῖς. Otto will sich lieber mit der Aenderung von ὅτε in τοῖς begnügen; allein wir können den überlieferten Schriftzügen noch um einen Schritt näher kommen, wenn wir οὐχὶ τοῖς schreiben statt οὐχ ὅτε.

Die andere Stelle, welche stark verdorben zu sein scheint, lese ich: αὐτὸς γὰρ ἡμῶν ὁ στρατηγὸς οὐ βούλεται σωμά-

*) D. h. et liberis privantem eum quem inebriaverat, h. e. Aegyptum fratrem.

των ἀλκὴν καὶ τύπων εὐμορφίαν, οὐδ' εὐγενείας φρύαγμα, ἀλλὰ ψυχήν τε καθαράν, ὁσιότητι τετειχισμένην [ἤδη δὲ διηνεκῶς ἐπιστατῶν ἡμῖν ὁ θεῖος λόγος], καὶ τὰ τοῦ βασιλέως ἡμῶν συνθήματα, πράξεις θείας, ὡς θείου λόγου δυνάμεως εἰς ψυχὴν διικνουμένης, κτλ. So werden die Worte lesbar werden und einen guten Sinn geben. *θείου* habe ich statt *διὰ* geschrieben; daß *διὰ* ist aus der unrichtigen Aussprache des Mittelalters (*θίου*) entstanden. *θείου λόγου* entspricht in rhetorischer Manier und ganz im Geiste des Justinus dem unmittelbar vorhergehenden *πράξεις θείας*. Die eingeklammerten Worte aber verrathen sich als Glossem von *ὡς θείου — διικνουμένης* erstens dadurch, daß sie gerade dasselbe sagen; zweitens ist klar, daß sie außerhalb jeder grammatischen Structur und an einem ganz unpassenden Orte stehen.

Diese Mittheilungen genügen zum Belege der eben von uns aufgestellten Behauptung. Mehre Beispiele anzuführen, würde über unsere Aufgabe hinausliegen. Damit die Kritik ihre Aufgabe mit größerer Sicherheit lösen könne, wäre eine wiederholte und sorgfältige Vergleichung der Handschriften, welche die früheren Herausgeber benutzt haben, äußerst wünschenswerth. Zwar werden gerade bei den schwierigsten Punkten die Handschriften uns ohne Rath lassen. Denn einzelne Fehler fanden sich bereits in den Handschriften, welche Eusebius benutzte, z. B. der falsche Zusatz im Anfange der ersten Apologie *καὶ Λουκίῳ [φιλοσόφῳ] Καίσαρος φύσει υἱῷ καὶ Εὐσεβοῦς εἰσποιητῷ*, obgleich auch dieser mit der merkwürdigen Variante *φιλοσόφου*. Hr. Otto hat unsere Erörterung dieser Stelle (in dieser Zeitschr. 1841. 1. Heft S. 170—174.) ohne Zweifel nicht gekannt, sonst würde er wohl leichter damit fertig geworden sein. Jetzt wiederholt er die Ansicht früherer Herausgeber: *philosophi titulus Lucio Vero adhuc puero a Martyre tributus nihil sane offensionis habet, ut concedunt editores.* Die Unhaltbarkeit dieser Annahme ist aber a. a. O. genügend dargethan, und durch die Nachweisung, daß jenes *φιλοσόφῳ* aus der vorher-

οὖν, ἄνδρες Ἕλληνες, οἱ μὲν θεοὶ ὑμῶν ὑπ' ἀκρασίας ἠλέγχθησαν, ἄνανδροι δὲ οἱ ἥρωες ὑμῶν, ὡς αἱ παρ' ὑμῖν δραματουργοὶ ἱστορίαι ἐδήλωσαν, τὰ μὲν Ἀτρέως ἄγη, Θυέστου λέχη, καὶ Πελοπιδῶν μύση, καὶ Δαναὸν φθόνῳ φονεύοντα καὶ ἀτεκνοῦντα μεμεθυσμένον *), — καὶ τὰ Θυέστεια δεῖπνα Ἐρίννυες ἤρτυον, καὶ Πρόκνη μέχρι νῦν ἐπτερωμένη γοᾷ, καὶ ταύτης ἀδελφὴ γλωσσοτόμητος τέτριγεν ἡ Κεκροπίς — τὰ γὰρ Οἰδίποδος κέντρα τί δεῖ καὶ λέγειν, u. s. w. Der Vordersatz besteht aus Ἐπεὶ — ἐδήλωσαν, die in dem hier folgenden Nachsatze stehenden Accusativi sind abhängig von dem erst nach der Parenthese folgenden Verbum τί δεῖ καὶ λέγειν. Wir wissen nicht, wie Hr. Otto die Worte καὶ ἀτεκνοῦντα μεμεθυσμένον aufgefaßt hat. Die Uebersetzung des Maranus (*et filiis carentem ebrium*) welche abgedruckt worden, ist fehlerhaft. Sie enthalten eine nähere Bestimmung der voraufgehenden Worte καὶ Δαναὸν φθόνῳ φονεύοντα: und (wozu soll ich noch erwähnen) des Danaos der aus Neid mordete und einen Berauschten kinderlos machte? Den er berauschte und kinderlos machte, ist Aegyptus, dessen fünfzig Söhne von den fünfzig Töchtern des Danaos auf Anstiften des letzteren bis auf Einen umgebracht wurden.

Im fünften und letzten Capitel wollen wir noch bei zwei Stellen verweilen. Die erste steht gleich nach dem Anfange: καὶ τοὺς τούτου (τοῦ βασιλέως ἀφθάρτου) ἥρωας ἐπίγνωτε οὐχ ὅτε λαοῖς φόνον ἐργαζομένους. Schon Stephanus fühlte, daß ὅτε nicht richtig sein könne, und vermuthete οὐ τοὺς ἐν λαοῖς. Otto will sich lieber mit der Aenderung von ὅτε in τοῖς begnügen; allein wir können den überlieferten Schriftzügen noch um einen Schritt näher kommen, wenn wir οὐχὶ τοῖς schreiben statt οὐχ ὅτε.

Die andere Stelle, welche stark verdorben zu sein scheint, lese ich: αὐτὸς γὰρ ἡμῶν ὁ στρατηγὸς οὐ βούλεται σωμά-

*) D. h. et liberis privantem eum quem inebriaverat, h. e. Aegyptum fratrem.

Zusatz πρὸς τὴν Ῥωμαίων σύγκλητον beibehalten, haben wir kein Recht, das ebenso verkehrte προτέρα mit δευτέρα zu vertauschen, wie Otto nach dem Vorgange anderer Herausgeber gethan hat. Noch weniger aber läßt sich rechtfertigen, wenn die Herausgeber in der Ueberschrift der größeren Apologie δευτέρα in πρώτη verwandeln: statt dessen hätten sie wenigstens προτέρα schreiben sollen.

Wir wünschen, daß der thätige junge Gelehrte, dem wir diese neue Ausgabe des Justinus verdanken, die voranstehenden Bemerkungen als einen Beweis der Aufmerksamkeit ansehen wolle, welche wir seiner, in Druck und Form sehr zweckmäßigen Ausgabe zuwenden, und daß ihm Zeit, Gelegenheit und Ausdauer nicht mangeln mögen, die Werke des Justinus, welche zu den bedeutendsten Denkmalen des christlichen Alterthums gehören, in einer kritisch richtigen Rezension in die Hände vieler Leser zu bringen.

Grundzüge der Geschichte und der Unterscheidungslehren der evangelisch-protestantischen und römisch-katholischen Kirche, von Erich Stiller, erstem Pfarrer zu Harburg. Dritte verbesserte und vermehrte Auflage. Nördlingen. Druck und Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung 1843. 28 u. IV. S. 8.

Vorwort.

Die polemische Theologie, welche auf den älteren Universitäten und theologischen Lehranstalten eine sorgfältige Pflege fand, ist jetzt aus dem Lehrplane der deutschen Theologie verschwunden. Eine neue Disciplin, die Symbolik oder die symbolische Theologie, ist an ihre Stelle getreten. Diese Disziplin ist zuerst von Protestanten erfunden und angebaut, dann auch von den Katholiken in Deutschland in ihren Lehrplan aufgenommen worden. Ob dieselbe der theologischen Wissenschaft, der Erkenntniß des Christenthums för-

derlich sei, darüber dürften die Ansichten bald auseinandergehen. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß die vergleichende Anatomie, daß das vergleichende Sprachstudium, höchst lehrreich und bildend sei. Aber das Studium der Anatomie, das Studium der Sprachen, gleich mit solchen Vergleichungen beginnen wollen, das würde ohne Zweifel keine gründlichen Erkenntnisse herbeiführen, sondern nur die Oberflächlichkeit befördern. Um eine Vergleichung anzustellen, muß man einen Maßstab haben, an welchem das zu Vergleichende gemessen werden kann. Um die evangelische Theologie mit der katholischen zu vergleichen und vergleichend ihre Wahrheit zu prüfen, muß man mit der katholischen Theologie schon eine vertraute Bekanntschaft erworben haben. Diese zu erwerben, dazu gehört ein so glückliches Talent, so viel geistige Vorbildung, ein so anhaltender Fleiß, daß die Studienjahre an der Universität vollkommen gut angewandt worden, wenn der Student jene Kenntniß der eigenen Theologie erworben hat. Man wende nicht ein, der künftige Religionslehrer müsse auch das System der Gegner kennen; denn man könnte dann mit gleichem Rechte fordern, er solle auch alle Religionslehren vorher prüfen, die es sonst noch auf der Erde giebt, und dann würde der Theologe in einen Irrgarten hineingesandt, aus dem er zu spät zurückkehren würde, um seine Aufgabe für das Leben zu lösen. Der Studierende der Theologie, welcher die Dogmatik wissenschaftlich und gründlich kennt, der jeder Frage ihre Stelle im Ganzen anzuweisen und sie im Zusammenhange damit zu beantworten versteht, der kennt hinlänglich die Lehren der vornehmsten Gegner seiner Kirche.

Die symbolische Theologie, welche die Dogmatik, das Hauptstudium des Theologen, nur zu sehr beengt: hat bereits angefangen ihren eigenthümlichen Charakter zu wechseln, und bald wird sie nichts anders mehr sein als die alte theologia polemica, im Deutschen: Streittheologie genannt.

Die symbolische Theologie hat sich sehr bald außerhalb der Wissenschaft und der Schule auch im Leben Auf-

nahme zu verschaffen gewußt, wie unter Andern die vorgenannte Schrift des Herrn Stiller zeigt.

Wenn es für den gelehrten Symboliker Pflicht ist, die Lehre der andern Konfession, genau, bestimmt und in ihrem eigenen Lichte darzustellen: so ist dies in einem weit höhern Grade der Fall, wenn die Unterscheidungslehren dem Volke vorgetragen werden. Der gelehrte Symboliker schreibt für den wissenschaftlich gebildeten Mann, der mit eigenen Augen sehen und selbst prüfen kann, der populäre Symboliker für den gemeinen Mann, der durchweg das auf guten Glauben annehmen muß, was ihm geboten wird. Unrichtigkeiten, Entstellungen, Verdrehungen der Lehre der andern Partei, sind daher, wenn überhaupt unwürdig, in diesem Falle um so strafbarer, als dadurch eine neue Saat des Zwiespaltes und des religiösen Haders ausgestreut wird.

Der erste Pfarrer zu Harburg, Herr Erich Stiller, hat den Versuch gemacht, in der vorgenannten Brochüre die Unterscheidungslehren der evangelisch-protestantischen und römisch-katholischen Kirche für das Volk darzustellen, und seine Schrift, welche 1841 zuerst erschien, hat eine so günstige Aufnahme gefunden, daß dieselbe bereits dreimal aufgelegt worden. In dieser günstigen Aufnahme, welche die genannte kleine Schrift gefunden hat, liegt ein Grund mehr, den Inhalt derselben zu prüfen und zuzusehen, ob dieselbe die katholische Lehre überall unverkürzt und in ihrer Wahrheit wiedergegeben, und ob die Einwendungen gegen dieselbe gegründet seien oder nicht. Das Resultat dieser Prüfung welche wir anzustellen gedenken, wollen wir unsern Lesern mittheilen.

Wir werden unsere Gedanken in die Briefform einkleiden, weil die vielen einzelnen Punkte, die hier zur Sprache kommen, darin am besten abgeschlossen werden, und weil sie uns überdies in der Absicht unterstützt, alle gelehrten Ausdrücke aus unserer Beleuchtung fern zu halten.

---

1. Brief.

Hochwürdiger Herr!

Wenn ich mir erlaube, Ihre Grundzüge der Geschichte und der Unterscheidungslehren der evangelisch-protestantischen und katholischen Kirche, zu prüfen, um zu ermitteln ob Sie die katholische Lehre überall genau und richtig dargestellt, und ob Sie die Gründe, welche für diese Lehre sprechen, in ihrer Stärke aufgeführt haben: so bedarf ich deshalb weder einer Rechtfertigung noch einer Entschuldigung. Ew. Hochwürden hatten, als Sie Ihre Schrift aufsetzten, keinen andern Zweck, als der Wahrheit zu dienen, und indem Sie sich bemühten, die Wahrheit überall darzustellen, auf dem Grunde derselben die Früchte der Wahrheit: Eintracht und gegenseitige Liebe, zu befördern. Eine Berichtigung Ihrer Schrift in denjenigen Stücken, wo es Ihnen nicht gelungen sein sollte, die Wahrheit genau aufzustellen, muß daher Niemand willkommener sein, als Ihnen selbst. Ich bin daher Ihres Dankes gewiß, wenn es mir gelingen sollte, Versehen oder Unrichtigkeiten, welche Ihre Schrift enthalten möchte, zu berichtigen oder auch nur darauf aufmerksam zu machen. Wenn ich aber jene Gesinnungen bei Ihnen voraussetze, welche die allein richtigen sind: so darf ich nicht anstehen Sie zu versichern, daß ich mich bemühen werde, gleiche Gesinnungen in mir heranzubringen. Dann aber, würden wir, obgleich wir, in vielen Stücken von einander abweichen werden, dennoch im Grunde ein Ziel verfolgen, nämlich das Ziel, die Wahrheit aus Licht zu bringen und in ihrer einfachen Schönheit darzustellen. Die Wahrheit verliert so wenig von ihrem Werthe, wie die Sonne von ihrem Glanze, wenn die Anzahl derjenigen, welche durch ihr Licht erleuchtet und durch ihre Strahlen erwärmt werden, auch noch so groß sein sollte. Unter solchen Voraussetzungen würde am Ende Niemand von uns beiden, weder derjenige, auf dessen Seite der Sieg, noch

derjenige, auf dessen Seite die Niederlage sein wird, irgend etwas verlieren. Denn den Irrthum verlieren, ist für den vernünftigen Menschen, dessen hoher Adel im Erkennen und Ergreifen der Wahrheit besteht, stets Gewinn, — noch größer aber ist die Freude über die erkannte Wahrheit.

In dem schönen lateinischen Dialoge, Octavius, den Minutius Felix uns hinterlassen, in welchem die Sache des Christenthums auf eine geschickte Weise gegen das Heidenthum vertheidigt wird, sagt der Christ Octavius gegen den Schluß: Quid ingrati sumus? Quid nobis invidemus? — Fruamur bono nostro et recti sententiam temperemus: *cohibeatur superstitio, impietas expietur, vera religio reservetur*, und ich weiß nicht, ob wir uns eine bessere Richtschnur für unser gegenseitiges Benehmen und Streben wählen könnten, als diesen Spruch des alten Kirchenscribenten.

Meinem ersten Briefe, den ich an Sie zu richten die Ehre habe, will ich den Vorzug der Kürze nicht rauben, damit er nicht ohne alle Empfehlung sei.

Ew. ꝛc.

II. Brief.

Wenn man einem Geschichtsmaler die Aufgabe stellte, irgend eine denkwürdige Begebenheit mit zehn oder auch zwanzig Strichen hinzuzeichnen: so müßte er, und wenn er auch noch so geschickt in der Komposition wäre, in Verlegenheit gerathen. Und wenn man Bossuet, der in der Kunst große Begebenheiten mit einem Zuge zu zeichnen, seines Gleichen nicht hat, die Aufgabe gestellte hätte, die Geschichte des Christenthums von seinem Ursprunge bis auf die Gestaltung der Reformation herab, auf 6 Octavseiten hinzustellen: so würde auch er in nicht geringe Verlegenheit gerathen sein. Und so gut er auch seine Aufgabe gelöst haben möchte, so würde er dem Fragenden doch Vieles erklären, Vieles erst durch Erläuterungen haben verständlich machen müssen. Wenn Ew. Hochwürden es nun unternommen haben die Grundzüge der Ge-

schichte der evangelisch-protestantischen Kirche, welche Sie mit der Stiftung des Christenthums beginnen, auf einem so engen Raume wie der bezeichnete von sechs Seiten es ist darzustellen: so darf es gar nicht befremden, wenn wir Manches dabei zu fragen, Manches zu berichtigen finden sollten.

Was Ew. Hochwürden über die Christen in den drei ersten Jahrhunderten gesagt haben, darüber würde ich keine Bemerkung zu machen haben, wenn es nicht den Schein gewänne, als wären die Tugenden derselben absichtlich in ein so helles Licht gestellt worden, um die Sitten der Christen in der spätern Zeit, als die christliche Religion frei und die christliche Kirche die Staatskirche geworden, desto mehr in Schatten zu stellen. Es sei ferne von mir, die hohen Tugenden der ersten Christen, ihre aufopfernde Liebe, ihren Heroismus in den schwersten Entbehrungen und ihre Standhaftigkeit unter Verfolgungen und Qualen aller und der ausgesuchtesten Art, irgendwie verkennen zu wollen. Aber gerecht sein, ist die höchste Pflicht des Historikers. Ist man dieses, so kann man geschichtlich nicht läugnen, daß auch in den drei ersten Jahrhunderten des Christenthums unter den Bekennern des Evangeliums sich viele Schwachheiten, viel Verkehrtes, unter dem herrlichen Waizen auch manches Unkraut gefunden hat. Oder sollten die Klagen über schlechte Sitten der Christen in dem Briefe des römischen Clemens an die Corinther, in dem Pädagogen des Clemens von Alexandrien, in den Schriften des h. Cyprianus, um von dem rigorösen Tertullian zu schweigen, nicht wahr sein? Liefert uns der Brief des Plinius an den Trajan, liefern uns die Märtyreракten nicht Beispiele genug, daß neben den Starken, welche Christum auch unter den härtesten Qualen bekannten, und Leben und Blut für dieses Bekenntniß hingaben, es auch viele Schwache gegeben, welche sich durch Freibriefe loskauften, oder Christum gradezu verleugneten, abfielen und den Götzen Weihrauch streuten? Ich will auf der andern Seite eben so wenig in Abrede stellen, daß vieles Unlautere, vieles Weltliche sich der Bekenner

des Christenthums bemächtigt habe, als dasselbe unter Constantin zu äußerer Ehre, zu Glanz und Ansehen gelangte. Aber ich kann nicht zustimmen, wenn man dieses Unlautere und Unchristliche so hoch anschlägt, daß man die Emancipation der christlichen Kirche und das Aufhören der Verfolgungen für ein Unglück ansieht, so daß die ersten Christen Unrecht gehabt hätten zu beten, daß die Verfolgungen aufhören möchten. Daß in einer Gemeinde von hundert tausenden Bekennern verhältnißmäßig mehr Unlauteres sich zeigt, als in einer Gemeinde, zu welcher sich kaum die Hälfte bekennt, ist sehr begreiflich. In den ersten Jahrhunderten sind es die Märtyrerkronen, welche uns entgegenstrahlen, und viele Flecken bedecken; die darauf folgenden hatten keine Gelegenheit sich solche zu erwerben, dagegen aber hat der Schaum, der wie überall oben schwimmt, sich hier sehr stark in der Geschichte abgelagert, während das Gute, das Gediegene, die Perle das Verborgene gesucht und gefunden hat.

Sie sagen: „die Bibel sei wenig bekannt, die Bischöfe in der Regel seien zu stolz gewesen, um die Jugend zu unterrichten, und zu träge, um das Evangelium zu predigen.“ Diese Züge sind allerdings sehr bestimmt, aber ich fürchte, es dürfte Ihnen einige Verlegenheit verursachen, wenn Sie die Belege dafür aufweisen müßten. War die Bibel dem h. Athanasius, dem h. Chrysostomus, dem h. Basilius unter den Griechen, war sie dem h. Ephraem unter den Syrern, war sie den hh. Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Hilarius von Poitiers unter den Lateinern wenig bekannt? Ich glaube nicht, daß Jemand, der die Werke dieser Männer angesehen hat, dieses behaupten werde, und ich glaube nicht, daß auch der bibelfesteste lutherische Theologe unserer Tage, wenn wir von den gelehrten Hypothesen absehen, sich in dieser Beziehung mit den genannten Vätern mit Erfolg in eine Disputation einlassen würde.

Der Engländer Bolingbroke erzählt von einem frommen Manne, der Gott unter anderm auch für jenen Erweis seiner Güte in seinem Gebete zu danken gepflegt habe, daß er

die Welt mit Lexikonsmachern versehen habe. Wir wissen nicht, wie viele Theologen der verschiedenen Konfessionen Gott für die Konkordanzen danken, welche ihnen in ihren Schriften so unendliche Dienste leisten; aber gewiß ist, daß die h. Väter keine Konkordanzen hatten. Wüßte man dieses auch aus der Geschichte des Bücherwesens nicht: so könnte man es aus ihren Schriften ersehen, da sie einen Geist verrathen, der nicht nach Bibelstellen sucht, sondern dem sie überall von selbst zufließen. Wollte man mir einwenden, es seien dieses nur einzelne Männer gewesen, welche mit so ausgezeichneter Bibelkenntniß ausgerüstet waren, so dürfte ich dagegen geltend machen, daß solche Erscheinungen nie in der Gelehrtengeschichte allein dastehen, und daß, wo sie allein zu stehen scheinen, es meistens daher rührt, weil wir ihre Umgebungen nicht genug kennen. Es kommt aber dazu, daß die Reden dieser Männer vor dem Volke gehalten worden. Ein Volk aber, welches die Bibel nicht kennte, würde die Reden eines h. Chrysostomus u. A. nicht verstehen. Wenn es Bischöfe gegeben hat, welche die Jugend nicht unterrichtet, und das Evangelium nicht gepredigt: so würde man doch Unrecht thun, wenn man dieses ohne Weiteres ihrem Stolze und ihrer Trägheit zuschreiben wollte. Denn es läßt sich denken, daß es wie heut zu Tage, auch in ältern Zeiten vortreffliche Bischöfe gegeben, ohne daß sie gerade die Jugend unterrichteten und dem Volke predigten. Der h. Augustin, der h. Chrysostomus, Cyrillus von Jerusalem, Theodoret und so viele andere Bischöfe der griechischen und lateinischen Kirche, sind wenigstens nicht zu stolz und nicht zu träge dazu gewesen, und es wäre zu verwundern, wenn sie so ganz allein dagestanden hätten? Alle diese Männer haben selbst unterrichtet, haben das Lesen der h. Schrift angelegentlich empfohlen, und wo sie davon abriethen, geschah es blos um Mißbräuche zu verhüten. Und weswegen wurden denn so viele Uebersetzungen der Bibel veranstaltet, daß Augustinus sagt, es gebe deren so viele als es Köpfe gebe, wenn man dieselben nicht brauchte? Was sind denn die Homilien der alten Kirchenväter anders als

gemeinfaßliche Erklärungen der h. Schrift? Aus der überaus großen Menge von Stellen, welche von der großen Verbreitung der Bibel zeugen, will ich nur einige wenige hier anführen. Hieronymus führt in dem Briefe an den Priester Paulinus, dem er das Studium der h. Schrift empfiehlt, aus, daß man, wenn man mit Nutzen dieses Studium pflegen wolle, einen Lehrer haben müsse, da man ja auch nicht einmal das geringste Handwerk ohne einen Meister zu lernen pflege. „Der Bauer," sagt er, „der Maurer, der Zimmermann, selbst auch der Wollarbeiter und der Walker und alle übrigen, welche die verschiedenen Arten von Hausgeräth und gewöhnliche Gegenstände machen, können ohne Lehrer nicht werden, was sie werden wollen. Die Arzneikunde lehren die Aerzte, und was der Schmiede ist, die Schmiede. Blos das Verständniß der h. Schrift ist eine Kunst, die sich alle beilegen. Gelehrt und ungelehrt, wir alle schreiben Verse. Das geschwätzige alte Weib und der schwachsinnige Greis und der wortreiche Sophist, alle wagen sie sich an die h. Schrift und zerfetzen sie; alle lehren ohne gelernt zu haben. Diese mit zusammengezogenen Augenbraunen und hochklingende Worte abwägend, philosophiren unter den Weiberchen über die h. Schrift! Diese, o der Schande! lernen von Weibern, um es Männer wieder zu lehren; und damit sie um so mehr auffallen, sagen sie mit einer gewissen Geläufigkeit der Worte, die ihnen eigen ist, hochmüthig Andern Dinge vor, die sie selbst nicht verstehen. Von Andern schweige ich, die, wenn sie etwa zu der h. Schrift kommen, nachdem sie die profanen Wissenschaften aufgegeben, mit wohlgesetzten Reden die Ohren des Volkes zu schmeicheln wissen, Alles, was sie sagen, für Gebote Gottes ausgeben, sich aber nicht würdigen zu erforschen, was die Propheten, was die Apostel gemeint haben, sondern für ihre Ansichten unpassende Stellen anführen; als wäre es etwas Großes und nicht vielmehr die fehlerhafteste Lehrart, die Stellen zu verfälschen, und die widerstreitende h. Schrift zu seinen Ansichten zwingen."

Aus dieser Stelle, mit welcher Epiphanius († 403.) adv. Haeres. lib. II. T. 1. ganz übereinstimmt, geht klar hervor, daß zu den Zeiten des h. Hieronymus, also im 5ten Jahrhunderte, die Bibel genugsam bekannt, ja daß es eine Art Modesache geworden war, die Bibel auszulegen, eine Modesache, über welche andere Kirchenväter eben so gut wie Hieronymus Klage führten.

Zeugnisse für ein ernsteres Bibellesen finden sich viele in den Schriften des genannten Heiligen. Von der Römerin Marcella, schreibt er: sie habe einen unglaublichen Eifer gehabt, die h. Schrift zu lesen, und so große Kenntnisse der Bibel habe sie sich erworben, daß man sich zur Zeit, wo er abwesend war, an sie mit schweren Bibelfragen gewendet habe *). Von einer andern Römerin, Paula, erzählt er, sie selbst habe die h. Schrift auswendig gewußt; und die Jungfrauen des klösterlichen Vereines, der sich um sie in Bethlehem gebildet hatte, mußten die Psalmen auswendig wissen und täglich ein Stück aus der Bibel lernen **). Wenn es heut zu Tage unter den fleißigen Bibelleserinnen vielleicht auch eine oder die andere geben möchte, welche die ganze Bibel auswendig wüßte, wie die genannte Paula sie auswendig gewußt: so zweifele ich doch sehr, ob es auch nur Eine unter allen protestantischen Biebelleserinnen jetzt gebe, welche sich, wie sie, die Mühe gegeben, zum Zwecke des Bibellesens die hebräische Sprache zu lernen, und sie war nicht die einzige Frau, welche zu diesem Zwecke hebräisch gelernt hatte ***).

*) Divinarum scripturarum ardor erat incredibilis. Epist. lib. III. epist. IX. ad Principiam Virginem.

**) Nec licebat cuiquam sororum ignorare psalmos et non de scripturis sanctis quotidie aliquid discere. Ibid. Epist. VIII.

***) Hebraeam linguam, quam ego ab adolescentia multo labore ac sudore ex parte didici et infatigabili meditatione non desero, ne ipse ab ea deserar, discere voluit et consecuta est, ita ut psalmos Hebraice canere et sermonem absque ulla Latinae linguae proprietate personaret.

gemeinfaßliche Erklärungen der h. Schrift? Aus der über- aus großen Menge von Stellen, welche von der großen Verbreitung der Bibel zeugen, will ich nur einige wenige hier anführen. Hieronymus führt in dem Briefe an den Priester **Paulinus**, dem er das Studium der h. Schrift empfiehlt, aus, daß man, wenn man mit Nutzen dieses Stu- dium pflegen wolle, einen Lehrer haben müsse, da man ja auch nicht einmal das geringste Handwerk ohne einen Mei- ster zu lernen pflege. „Der Bauer," sagt er, „der Mau- rer, der Zimmermann, selbst auch der Wollarbeiter und der Walker und alle übrigen, welche die verschiedenen Arten von Hausgeräth und gewöhnliche Gegenstände machen, können ohne Lehrer nicht werden, was sie werden wollen. Die Arz- neikunde lehren die Aerzte, und was der Schmiede ist, die Schmiede. Blos das Verständniß der h. Schrift ist eine Kunst, die sich alle beilegen. Gelehrt und ungelehrt, wir alle schrei- ben Verse. Das geschwätzige alte Weib und der schwachsin- nige Greis und der wortreiche Sophist, alle wagen sie sich an die h. Schrift und zerfetzen sie; alle lehren ohne gelernt zu haben. Diese mit zusammengezogenen Augenbraunen und hochklingende Worte abwägend, philosophiren unter den Wei- berchen über die h. Schrift! Diese, o der Schande! lernen von Weibern, um es Männer wieder zu lehren; und damit sie um so mehr auffallen, sagen sie mit einer gewissen Ge- läufigkeit der Worte, die ihnen eigen ist, hochmüthig An- dern Dinge vor, die sie selbst nicht verstehen. Von Andern schweige ich, die, wenn sie etwa zu der h. Schrift kommen, nachdem sie die profanen Wissenschaften aufgegeben, mit wohlgesetzten Reden die Ohren des Volkes zu schmeicheln wissen, Alles, was sie sagen, für Gebote Gottes ausgeben, sich aber nicht würdigen zu erforschen, was die Propheten, was die Apostel gemeint haben, sondern für ihre Ansichten unpassende Stellen anführen; als wäre es etwas Großes und nicht vielmehr die fehlerhafteste Lehrart, die Stellen zu ver- fälschen, und die widerstreitende h. Schrift zu seinen Ansich- ten zwingen."

Aus dieser Stelle, mit welcher Epiphanius († 403.) adv. Haeres. lib. II. T. 1. ganz übereinstimmt, geht klar hervor, daß zu den Zeiten des h. Hieronymus, also im 5ten Jahrhunderte, die Bibel genugsam bekannt, ja daß es eine Art Modesache geworden war, die Bibel auszulegen, eine Modesache, über welche andere Kirchenväter eben so gut wie Hieronymus Klage führten.

Zeugnisse für ein ernsteres Bibellesen finden sich viele in den Schriften des genannten Heiligen. Von der Römerin Marcella, schreibt er: sie habe einen unglaublichen Eifer gehabt, die h. Schrift zu lesen, und so große Kenntnisse der Bibel habe sie sich erworben, daß man sich zur Zeit, wo er abwesend war, an sie mit schweren Bibelfragen gewendet habe *). Von einer andern Römerin, Paula, erzählt er, sie selbst habe die h. Schrift auswendig gewußt; und die Jungfrauen des klösterlichen Vereines, der sich um sie in Bethlehem gebildet hatte, mußten die Psalmen auswendig wissen und täglich ein Stück aus der Bibel lernen **). Wenn es heut zu Tage unter den fleißigen Bibelleserinnen vielleicht auch eine oder die andere geben möchte, welche die ganze Bibel auswendig wüßte, wie die genannte Paula sie auswendig gewußt: so zweifele ich doch sehr, ob es auch nur Eine unter allen protestantischen Biebelleserinnen jetzt gebe, welche sich, wie sie, die Mühe gegeben, zum Zwecke des Bibellesens die hebräische Sprache zu lernen, und sie war nicht die einzige Frau, welche zu diesem Zwecke hebräisch gelernt hatte ***).

---

*) Divinarum scripturarum ardor erat incredibilis. Epist. lib. III. epist. IX. ad Principiam Virginem.

**) Nec licebat cuiquam sororum ignorare psalmos et non de scripturis sanctis quotidie aliquid discere. Ibid. Epist. VIII.

***) Hebraeam linguam, quam ego ab adolescentia multo labore ac sudore ex parte didici et infatigabili meditatione non desero, ne ipse ab ea deserar, discere voluit et consecuta est, ita ut psalmos Hebraice canere et sermonem absque ulla Latinae linguae proprietate personaret.

den Herzog Karl von Savoyen verfaßte, räth darin dem Herzoge vor Allem an, sich mit dem Neuen Testamente wohl bekannt zu machen. „Es ist nichts lächerlicher," sagt Hurter in seiner Geschichte Innozenz III. „als was vielfältig einer dem andern nachsagt: selbst die Geistlichen hätten die h. Schrift nicht gekannt. Ein Blick in alle die in Nr. 338 angeführten Schriften (um von Innozenz nicht zu sprechen) zeigt eine Bekanntschaft mit der h. Schrift, wie sie jetzt vielleicht nur Wenige haben mögen."

Die Geistlichen waren schon durch ihre täglichen Gebete angewiesen, sich mit dem Inhalte der h. Schrift bekannt zu machen, da die vornehmsten Theile der h. Schrift in dem Brevier enthalten sind; dem Volke aber, welches nicht lesen konnte, wurde durch die Erklärung der sonntäglichen Evangelien der vornehmste Inhalt der h. Schrift zum Verständnisse gebracht. Von der Verbreitung biblischer Kenntnisse zeugen überdies so zahlreiche Schriften des Mittelalters, daß ich eine große Reihe von Beispielen aufführen würde, wenn ich, um mit dem Homer zu reden, wüßte, wo ich anfangen und wo ich damit aufhören sollte. Ich halte dies aber auch um so weniger für nothwendig, da ich ohnehin später noch auf diesen Punkt zurückkommen werde.

Man würde Unrecht haben, wenn man das Mittelalter tadeln wollte, daß es keine Eisenbahnen gehabt: eben so Unrecht hat man, wenn man dasselbe tadelt, daß es, weil die Buchdruckerkunst noch nicht erfunden war, die Exemplare der Bibel nicht so vervielfältiget hat, wie es heut zu Tage geschieht. Aber so bald die Buchdruckerkunst erfunden war, haben die Katholiken dieselbe nicht sofort auf die Vervielfältigung der h. Schrift angewandt, und hat es nicht sogleich Bibelübersetzungen in fast allen modernen Sprachen und in zahlreichen Auflagen gegeben, ehe die Reformation noch ausgebrochen war *)?

---

*) Vgl. das erste Heft Jahrgang 1843 dieser Zeitschrift. S. 115.

„In der päpstlichen oder römischen Kirche," fahren Sie fort, „stiegen die Mißbräuche immer mehr, und Sittenverderbniß hatte namentlich die Geistlichkeit ergriffen. Mit den obersten geistlichen Würden wurde öffentlicher Handel getrieben, und Bischofsstellen wurden nicht selten an Edelleute verkauft, die nur Zahlen, aber nicht einmal ihren Namen schreiben oder den Glauben hersagen, viel weniger lehren oder predigen konnten."

Ehe ich auf diese Stelle näher eingehe, erlaube ich mir Ihnen zu bemerken, daß ich es mir nicht zur Aufgabe gemacht habe, Mißbräuche, wo sie immer vorgekommen sein mögen, zu vertheidigen. Der Mißbrauch ist immer etwas Schlechtes, und das Schlechte zu vertheidigen ist unsittlich. Es ist aber nicht blos unsittlich, sondern es ist hier auch unklug. Denn wo hunderttausend Augen darauf gerichtet sind, solche Mißbräuche zu entdecken und auszukundschaften, wie könnte es da gelingen sie zu verdecken? Diejenigen, die das Bestreben ihren Augen solchen Mißstände zu verhüllen durchschauen, werden dadurch auch selbst gegen das Wahre und Rechte mißtrauisch. Zuletzt widerstreitet dieses der Kirche selbst. Die Kirche will nicht, daß man Mißbräuche, gleichviel ob vergangene oder gegenwärtige, vertheidige, sondern daß man sie abstelle. Damit Sie aber nicht glauben, dies sei nur meine Privat-Ansicht, so will ich Ihnen sehr unverdächtige Männer anführen, welche eben so gedacht haben wie ich, und eben so gehandelt haben wie ich.

Muratori, der Freund Benedikts XIV., der die Geschichte des Mittelalters zuerst aus ihrer Dunkelheit hervorgehoben, mag zuerst reden. „Die zu Bischöfen Gewählten, welche Verdienste hatten, sagt er in seinen Annalen Italiens zum Jahre 958, wurden, von den Fürsten verworfen; aber sie hielten es für angemessen ihre Günstlinge zu ernennen, so unwürdig sie auch waren, sie nahmen keine Rücksicht auf Bildung und Sitten, sondern blos auf Reichthümer, Verwandtschaft und ihnen geleisteten Dienste. Und wenn die Kirchen auch nicht für Geld verkauft wurden, so

vergaben sie dieselben nichtsdestoweniger zur Belohnung von Diensten, die sie selbst oder ihre Eltern am Hofe geleistet hatten. Daher sahe man Kinder auf die Bischofsstühle erhoben, und das Volk verpflichtete sich, jenen unbärtigen Knaben gutes Zeugniß zu geben, welche kaum einen Artikel des Glaubensbekenntnisses auswendig gelernt hatten, um, wenn auch zitternd, im Examen antworten zu können: und auch dieses war mehr zum Scheine im Gebrauche, als um ihr Wissen zu erforschen. Sehen Sie den traurigen Zustand der Kirche Italiens in jener Zeit!" Muratori hat hier die Mißbräuche des 10ten Jahrhunderts mit stärkern Farben, wenigstens mit eben so starken geschildert, als Sie selbst. Aber er hat als aufrichtiger Historiker uns auch die Ursachen angegeben, aus denen das Verderben hergeflossen.

Und damit Sie abermals nicht glauben, Muratori allein sei so aufrichtig gewesen, die Uebel einzugestehen, welche die katholische Kirche in dem genannten 10ten Jahrhunderte gedrückt haben, so will ich Ihnen eine andere Auktorität anführen. Mabillon, der berühmte Benediktiner, der sich unsterbliche Verdienste um die Geschichte des Mittelalters erworben hat, schreibt: „Wir kommen zu jenem eisernen und unglücklichen 10. Jahrhunderte, dem verderbtesten und traurigsten, welches in der ganzen Kirchengeschichte vorkommt. Verbrechen und Schlechtigkeiten, welche bis dahin unbekannt waren: Ausschweifung, Ehrgeiz, Mord, Tyrannei, kurz jegliche Ungebundenheit trat in die Kirche ein; daraus folgte Unwissenheit, die Mutter des Irrthums und des Verbrechens. Vor Allem litt die römische Kirche an diesen Uebeln, die, da sie früher ausgezeichnete und meistens gute Bischöfe gehabt hatte, nun aber von den unwürdigsten Männern beschmutzt wurde. Denn außer dem Stephanus VIII., Leo VII. und Agapetus II. und wenigen andern nicht schlechten Päpsten jener Zeit, waren sie alle durchaus unwürdig, auf einem so heiligen Stuhle zu sitzen; sie waren eher Ungeheuer und wilde Thiere als Bischöfe." Sehen Sie, die Stelle ist sehr gut geschrieben, sie ist von einem guten Katholiken, sie ist von einem gefeier-

ten Mönche, und auch dieser scheut sich nicht, das Verderben anzuerkennen, wo es sich finden möge. Er beschreibt die Kalamität des 10ten Jahrhunderts mit weit stärkeren Farben als selbst Sie es gethan haben. Aber der aufrichtige Mönch fährt fort: „Das kam vorzugsweise von der Zerrissenheit des abendländischen Reiches her, welches, mehre Männer, die eher Tyrannen als Kaiser zu nennen sind, an sich zu reißen strebten, von denen jede Partei Bischöfe, welche ihnen zugethan waren, durch Mord und Verbrechen an die Spitze der Kirchenregierung zu bringen suchten. Dies war das Verbrechen der Kaiser und vornehmlich der Toskanischen Grafen, welche nach der Obergewalt strebten. Aber diese Kalamität war nicht so allgemein, daß es nicht in vielen andern Kirchen Bischöfe gegeben hätte, welche den wankenden Zustand der Kirche durch die Heiligkeit ihres Wandels und ihre Gelehrsamkeit stützten; die meisten waren aus unserem Orden (es sei ferne, daß wir uns dessen rühmen); und nicht wenige solcher Männer gab es in Deutschland, in England, einige auch in Italien und in Spanien *).“

Das bezeichnete Uebel war das Hauptübel, aus welchem so viele andere herflossen, und dem mehre Päpste vor Gregor dem VII. mit geringem oder gar keinem Erfolge abzuhelfen bemüht waren. Es war ja das Hauptübel, dem auch Gregor selbst mit der ganzen Macht seines durchschauenden Geistes und seines eisernen Willens entgegentrat, an dessen Ausrottung er sein Leben setzte. Und auch nach Gregor dem VII. haben die Katholiken die Mißbräuche, welche in der Kirche gewesen, immer anerkannt. Giebt es in dieser Beziehung freiere Bekenntnisse, kühnere Rügen, einschneidendere Strafreden als die Verhandlungen auf den Konzilien zu Konstanz, Pisa und Basel? die Briefe des h. Bernhard an Eugen IV. und die Betrachtungen über das Papstthum? die Schriften von Grossetête, Gerson, Clemangis, Petrus d'Ailly, des Cardinals Julian und Bossuet? — Dante, Petrarka und

*) Mabillon Annales O. B. ad annum 901—915.

vergaben sie dieselben nichtsdestoweniger zur Belohnung von Diensten, die sie selbst oder ihre Eltern am Hofe geleistet hatten. Daher sahe man Kinder auf die Bischofsstühle erhoben, und das Volk verpflichtete sich, jenen unbärtigen Knaben gutes Zeugniß zu geben, welche kaum einen Artikel des Glaubensbekenntnisses auswendig gelernt hatten, um, wenn auch zitternd, im Examen antworten zu können: und auch dieses war mehr zum Scheine im Gebrauche, als um ihr Wissen zu erforschen. Sehen Sie den traurigen Zustand der Kirche Italiens in jener Zeit!" Muratori hat hier die Mißbräuche des 10ten Jahrhunderts mit stärkern Farben, wenigstens mit eben so starken geschildert, als Sie selbst. Aber er hat als aufrichtiger Historiker uns auch die Ursachen angegeben, aus denen das Verderben hergeflossen.

Und damit Sie abermals nicht glauben, Muratori allein sei so aufrichtig gewesen, die Uebel einzugestehen, welche die katholische Kirche in dem genannten 10ten Jahrhunderte gedrückt haben, so will ich Ihnen eine andere Auktorität anführen. Mabillon, der berühmte Benediktiner, der sich unsterbliche Verdienste um die Geschichte des Mittelalters erworben hat, schreibt: „Wir kommen zu jenem eisernen und unglücklichen 10. Jahrhunderte, dem verderbtesten und traurigsten, welches in der ganzen Kirchengeschichte vorkommt. Verbrechen und Schlechtigkeiten, welche bis dahin unbekannt waren: Ausschweifung, Ehrgeiz, Mord, Tyrannei, kurz jegliche Ungebundenheit trat in die Kirche ein; daraus folgte Unwissenheit, die Mutter des Irrthums und des Verbrechens. Vor Allem litt die römische Kirche an diesen Uebeln, die, da sie früher ausgezeichnete und meistens gute Bischöfe gehabt hatte, nun aber von den unwürdigsten Männern beschmutzt wurde. Denn außer dem Stephanus VIII., Leo VII. und Agapetus II. und wenigen andern nicht schlechten Päpsten jener Zeit, waren sie alle durchaus unwürdig, auf einem so heiligen Stuhle zu sitzen; sie waren eher Ungeheuer und wilde Thiere als Bischöfe." Sehen Sie, die Stelle ist sehr gut geschrieben, sie ist von einem guten Katholiken, sie ist von einem gefeier-

ten Mönche, und auch dieser scheut sich nicht, das Verderben anzuerkennen, wo es sich finden möge. Er beschreibt die Kalamität des 10ten Jahrhunderts mit weit stärkeren Farben als selbst Sie es gethan haben. Aber der aufrichtige Mönch fährt fort: „Das kam vorzugsweise von der Zerrissenheit des abendländischen Reiches her, welches, mehre Männer, die eher Tyrannen als Kaiser zu nennen sind, an sich zu reißen strebten, von denen jede Partei Bischöfe, welche ihnen zugethan waren, durch Mord und Verbrechen an die Spitze der Kirchenregierung zu bringen suchten. Dies war das Verbrechen der Kaiser und vornehmlich der Toskanischen Grafen, welche nach der Obergewalt strebten. Aber diese Kalamität war nicht so allgemein, daß es nicht in vielen andern Kirchen Bischöfe gegeben hätte, welche den wankenden Zustand der Kirche durch die Heiligkeit ihres Wandels und ihre Gelehrsamkeit stützten; die meisten waren aus unserem Orden (es sei ferne, daß wir uns dessen rühmen); und nicht wenige solcher Männer gab es in Deutschland, in England, einige auch in Italien und in Spanien *).“

Das bezeichnete Uebel war das Hauptübel, aus welchem so viele andere herflossen, und dem mehre Päpste vor Gregor dem VII. mit geringem oder gar keinem Erfolge abzuhelfen bemüht waren. Es war ja das Hauptübel, dem auch Gregor selbst mit der ganzen Macht seines durchschauenden Geistes und seines eisernen Willens entgegentrat, an dessen Ausrottung er sein Leben setzte. Und auch nach Gregor dem VII. haben die Katholiken die Mißbräuche, welche in der Kirche gewesen, immer anerkannt. Giebt es in dieser Beziehung freiere Bekenntnisse, kühnere Rügen, einschneidendere Strafreden als die Verhandlungen auf den Konzilien zu Konstanz, Pisa und Basel? die Briefe des h. Bernhard an Eugen IV. und die Betrachtungen über das Papstthum? die Schriften von Grosseteste, Gerson, Clemangis, Petrus d'Ailly, des Cardinals Julian und Bossuet? — Dante, Petrarka und

*) Mabillon Annales O. B. ad annum 901—915.

Boccaccio haben die Mißbräuche Rom's und Avignons mit der größten Freimüthigkeit gerügt, und Erasmus und Rabelais geißelten ohne die Hülfe Luthers die Mißbräuche, welche eine rohe Zeit in die Kirche eingeführt hatte!

Es giebt Leute, die, indem sie Andere tadeln, ihnen die Tugend predigen, ihre eigenen Schwächen, ja groben Vergehen, nicht blos dadurch bedecken, sondern in dem Augenblicke, wo sie tadeln, sich sogar als Tugendhelden vorkommen. Der h. Hieronymus drückt dieses kurz aus: Nulli detrahas, nec in eo sanctum te putes si ceteros laceres. Accusamus saepe quod facimus. Ew. Hochwürden bitte ich diese Bemerkung nicht außer Acht zu lassen, wenn Sie nach Mißbräuchen forschen, welche in der katholischen Kirche vorgekommen sind. Die lutherische Kirche ist im Verhältnisse zu der katholischen sehr jung, sie ist entstanden, als die katholische Kirche die Rohheit unserer Vorfahren besiegt, als Künste und Wissenschaft in der herrlichsten Blüthe standen, die Civilisation allgemeiner verbreitet war. Sie hat mit keinen Barbaren weder des Nordens noch des Südens zu kämpfen gehabt; die Vandalen, die Normannen und die Ungarn hat sie nicht gekannt, und doch, welches Bild läßt sich von ihrer Entartung entwerfen, von ihrer Abweichung von demjenigen Evangelium, welches sie selbst als das reine glaubte hingestellt zu haben? Die Schriften von Musculus, der Luther und Melanchton noch gehört, dann die Schriften der Lutheraner: Andreä, Tarnow, Meisner, A. Keßler, Rittershus, Saubert, Evenius, Meyfart, Johann Schmidt, Comenius, Dilherr, Großgebauer, Heinrich Müller, Stegmann und mehre andere, welchen Stoff bieten sie nicht dar, um den Verfall, die Entartung der Lutherischen Kirche zu Anfang des 17. Jahrhunderts zu schildern? Ich will nur, damit es nicht den Anschein gewinne, als übertreibe ich, eine und andere Stelle hieher setzen: „Nachdem die Lutheraner das Joch der Menschensatzung abgeschüttelt," sagt der obengenannte Stegmann," hätten sie sich fein unter das sanfte Joch des Herrn beugen sollen: aber nun verkauschte man eine

Menschensatzung mit der andern, ja mit solchen die nicht einmal menschlich sind. Der Titel ist nur verändert, und man heißt es nun Gottes Wort, die Sache aber ist nicht besser, daß manchmal die größte Sklaverei solcher Freiheit vorzuziehen wäre. Die Götzen sind hinausgeschafft, nun aber betet man die Götzen der Laster an. Die Herrschaft des Papstes verleugnet man, und macht dagegen viele kleine Päpstlein. Die Bischöfe sind zu Paar getrieben, aber die Cyclopen setzen die Pfarrer ein und ab. Die Simonie wurde übel beschrieen, wer weiset aber eine schwere Hand zurück? Man wirft den Mönchen ihre Faulheit vor, eben als wenn man auf den Universitäten trefflich viel arbeitete. — Aber weil nun Alles unter einander gehet, und das Kirchenregiment bei liederlichen Leuten steht, so müssen freilich die Sünden geringe gemacht, das Amt der Schlüssel eingeschränket, alle Ehrerbietung aufgehoben und die Prediger lauter Sklaven werden, daß sie dienen wie es ihnen vorgeschrieben wird, nur damit sie nicht Hunger leiden dürfen." — „Wenn ich die Nacht der vorigen Zeiten mit unserer Kirche zusammenhalte," sagt Michael Brelerus, „so muß ich besorgen, daß wir nicht aus dem Regen in die Traufe gekommen sind. Man sehe nur unsere falschen Propheten und Theologen an, die Feinde des Christenthums, die Geiststürmer, die Stümpler des Evangelii, ob sie um ein Haar besser geworden sind, nachdem die Bibel wieder hervorgebracht ist. Vielleicht sind sie darin reformirt, daß sie auch Freitags und Sonnabends sich mit Fleisch füllen? Oder daß die Pfarrer den ledigen Stand aufgehoben, und die Gabe der Enthaltsamkeit nicht einmal zulassen würden, wenn sie dieselbe gleich von Gott erlangen könnten. Oder vielleicht darin, daß wir das Abendmal ganz austheilen oder den Papst ungestraft schelten? Denn ich sehe, daß die meisten die Glückseligkeit unserer Kirche darin setzen." — „Es ist zwar eine Reformirung der römischen Kirche erfolgt," sagt der Verfasser der Verkündigung des ewigen Evangelii, „aber zu dieser unserer Zeit klaget der allmächtige Gott noch viel stär-

ker durch seinen Zorn, damit er dem Abfalle seines Volkes von seinem Evangelium wehre." — „Es ist keine Schmach, den Antichrist unter den Evangelischen zu suchen, sagt Comenius in seiner Apologie. Und wenn man dessen Beschreibung auf die Titel und Aktionen vieler appliciret, so findet man, daß es darin an Widerchristen und zwar nicht nur an kleinen sondern auch an größern nicht ermangelt. Nämlich solche, die sich im Tempel Gottes als Halbgötter aufführen, sich und ihre Dekrete und Schriften anbeten lassen, und eine absolute Herrschaft suchen. Auch wo es ihnen abgeschlagen wird, das Unterste zu oberst kehren, also daß ein kluger Fürst wohl und artig gesagt: Es fehlte uns nicht an Päpsten, sondern nur an Rom." — „Daß das Wort Gottes so schnöde verachtet wird," schreibt Heinrich Müller 1663 aus Rostock in einem Briefe an Döhreu, „rührt unter Anderm mit her aus dem sträflichen und ärgerlichen Leben der Hirten, die die Seelen nicht achten, weil sie nicht bedenken, wie sauer sie Christo geworden. — Sie tragen kein Herz zu den Schafen, denn sie suchen nur die Milch und Wolle. Ihre Arbeit geht nicht dahin, daß sie den Himmel, sondern sich selbst den Beutel und Bauch füllen, sie widerlegen ihre eigene Lehre durch ihr Leben, und machen sich selbst zu Lügnern. Sie legen dem Worte Gottes ein Hinderniß, daß es in den Zuhörern nicht wirken kann was es sollte. Sie geben Aergerniß ohne Scheu, und machen, daß ihr göttlich Amt gelästert wird. Sie sind Feinde des Kreuzes Christi und reißen mit ihrem verfluchten Leben nieder, was Jesus mit seinem Kreuz hat aufgerichtet." Diese Stellen reichen hin, um zu zeigen, was ich Alles hervorsuchen und ans Licht bringen könnte, wenn es mir darum zu thun wäre, mich auf diesen Gegenstand weiter einzulassen.

Ich muß nun zu einem andern Satze übergehen, von dem ich glaube, daß er der Berichtigung bedürfe. Sie sagen nämlich: „statt sich mit der Lehre zu beschäftigen, die nütze ist zur Strafe, zur Besserung und zur Züchtigung in der Gerechtigkeit, zankten sie sich über unfruchtbare Streitigkeiten

herum und verdammten sich gegenseitig." Als wenn die Reformation hierin etwas geändert hätte, und man nicht wüßte, daß in dem Schooße der Reformation selbst die bittersten Streitigkeiten Statt gefunden hätten? Welcher Zwiespalt, welcher Hader hat nicht zwischen Luther und Carlstadt, Luther und Zwingli, zwischen der lutherischen und kalvinischen Lehre und ihren Vertretern Statt gefunden? Zeugt die Geschichte der Reformation nicht von den Abendmalsstreitigkeiten, von den antinomistischen, adiaphoristischen, synergistischen und syncretistischen Streitigkeiten, welche alle im Schooße der Lutherischen Kirche Statt gefunden haben? Kennt die reformirte Kirche nicht die Synode von Dordrecht? Kennt sie nicht die Remonstranten, Supralapsarier, Infralapsarier u. s. w.?

Wenn Sie, um zu Ihrer Behauptung zurückzukehren, meinen, die Streitigkeiten in der alten Kirche seien unfruchtbare gewesen, so fürchte ich, Sie haben eine weitverbreitete Ansicht hier zu der Ihrigen gemacht, ohne sie selbst zu prüfen. Daß Sie die Streitigkeiten meinen, welche vom 4ten bis zum 8ten Jahrhunderte die Kirche bewegten, daran ist nicht zu zweifeln. Aber waren es denn unfruchtbare Lehrsätze, um die es sich in diesen Streitigkeiten handelte? Waren es bloße Wortstreite, um die es sich in den Arianischen Streitigkeiten handelte? Niemand, der nur einigermaßen diese Streitigkeiten kennt, und dem das ganze Christenthum etwas mehr als Wortstreit ist, wird diese Behauptung zu der seinigen machen. Nein, in den Arianischen Streitigkeiten handelte es sich um nichts Geringeres, als um die Wahrheit und Wesenheit, um Sein und Nichtsein des Christenthums, es handelte sich darum, ob Christus Gott oder nicht Gott sei. Und wenn diese Lehre und in ihr die Grundlage des Christenthums angegriffen wurde, was blieb den Bekennern Christi übrig, als sie zu vertheidigen. Geschah dieses aber, so war der Streit, da die Parteien Menschen waren, unvermeidlich. Aber eben weil die streitenden Parteien sich über das Menschliche nicht überall erhoben hatten, konnte es nicht ausbleiben, daß viel Falsches, Thörichtes und Schlechtes sich in diese Streitigkeiten

einmischte. Dieses Verkehrte und Schlechte vertheidigen zu wollen, würde gewiß selbst verkehrt und schlecht sein; aber es würde ebenfalls verkehrt sein, nichts als dieses bei der Beurtheilung dieser Streitigkeiten zum Maßstabe nehmen zu wollen? Diese Streitigkeiten sind es, von denen Friedrich von Schlegel sagt, „sie erschienen, insofern sie und da, wo sie als eine Gewissenssache betrachtet werden müßten, der höchsten Achtung und Schonung würdig," und ein anderer fast eben so berühmter Mann, Möhler, sagt noch bestimmter: „Was in der Natur des menschlichen Geistes liegt, sich klare Begriffe von Allem zu bilden, kann an sich weder Grübelei, noch Spitzfindigkeit, noch schädlich sein. Ja die Glaubenslehren zum Objekte seiner anhaltenden Forschungen zu machen, setzt eine große Liebe zu denselben, ein Leben im Glauben voraus, und nur eine Zeit mag das bestreiten, die dem Glauben entfremdet, auch dem feind ist, was durch den Glauben bedingt wird. Es wäre das Traurigste, wenn das innere Glaubensleben in dem Verhältnisse nothwendig abnähme, als die Klarheit des Begriffes und der Wissenschaft des Glaubens zunimmt. Nur das schlechteste und seichteste Raisonnement kann etwas der Art ausbrüten." So wenig diese Streitigkeiten an sich und für die streitenden Parteien unfruchtbar waren, so wenig waren sie es für die folgenden Jahrhunderte. In ihnen haben die Bischöfe der orientalischen Kirche die Glaubenslehren mit dem Scharfsinne, der die Griechen des klassischen Alterthums auszeichnet, entwickelt, und sie haben allen künftigen Vertheidigern der Göttlichkeit des Christenthums Waffen hinterlassen, welche nur derjenige gering schätzen kann, der sie nicht kennt oder in den Vorurtheilen der Schule oder der Confession befangen ist.

Alles in der Welt hat seine Zeit, und wie der Mensch entsteht, aufblüht, wirkt und wieder vergeht: so entstehen auch Staaten und Königreiche, und wenn sie ihren Höhepunkt erreicht haben, stürzen sie unaufhaltsam wie die Welle des stürmenden Meeres, wenn sie sich bis in ihre äußerste Spitze hinauf erhoben, brausend und schäumend zusammen.

Die Versuche das sinkende römische Reich, theils durch Belebung alter Sitte und Tugend, theils durch die stoische Philosophie, theils durch die Religion zu stützen, waren vergebens. Nachdem es in seinem Innern morsch geworden, sank es von den Barbaren des Nordens und von den Söhnen der Wüste aus dem Süden gedrängt, zusammen. Ein Koloß, der sich über drei Welttheile ausgebreitet, begrub hundert tausende unter seinen Trümmern, begrub mit ihnen die alte Welt. Die Verwirrung und Unordnung mußte aber um so größer werden, da die barbarischen Völker, die sich wie eine neue Sündfluth über die alte römische Welt ergossen, in stetem Wogen und Kämpfen begriffen waren. Ehe diese verschiedenen Völker sich gesondert, sich feste Sitze gewählt, ehe sie die Elemente der Civilisation auch nur in geringem Grade angenommen, waren große Zeitläufte vorübergegangen. Daß unter solchen Völkerstürmen die Kirche, die doch nur unter Menschen ist, leiden mußte, läßt sich denken und ist auch historisch ausgemacht. Die Mitglieder der Kirche wurden von dem allgemeinen Strudel der Verwirrung, der Entartung hingerissen, den Barbaren wurde es schwer ihre angeborne Rohheit zu besiegen, und wie man die blühendste Heerde in wenigen Augenblicken auseinanderjagt, aber Stunden und Tage braucht, um die Zerstreuten wieder zu sammeln, so waren die christlichen Gemeinden ebenfalls bald zerstreut, aber schwer wieder gesammelt, und es gehörten Generationen dazu, um die Verwilderung zu besiegen. Will man die zerstörenden Wirkungen klarer sehen, als sie die Geschichte der Völkerwanderung uns entgegenhält, so blicke man auf die Verwüstungen hin, welche die Dänen oder Normannen in England angerichtet haben. Sobald diese Erschütterungen aufhörten und andere Mißbräuche in die Kirche eingedrungen, hat sich auch, wie ich oben gezeigt habe, die Stimme um Abhülfe erhoben.

Es ist nichts leichter, als in einem Zeitalter von tausend Jahren Mißbräuche aufzufinden; aber es ist auch nichts

so ungerecht, als die Umstände zu verschweigen, unter denen sie Statt gehabt.

Ew. Hochwürden habe ich Recht gegeben in den Klagen, welche Sie gegen die oben bezeichneten schweren Mißstände erhoben haben. Allein ich glaube doch bemerken zu dürfen, daß Sie die Farben in einzelnen Stücken nicht richtig aufgetragen haben, wie z. B. wenn Sie sagen, es habe auch solche Bischöfe gegeben, welche nicht einmal ihren Namen hätten schreiben können. Jedenfalls werden derselben nur sehr wenige gewesen sein. Aber um dem Leser, der solche Ausdrücke nach unserer Anschauungsweise auffaßt, kein unrichtiges Urtheil beizubringen, bedürfen solche Angaben einer näheren Bestimmung, indem man, wie hier, Unrecht hätte, wenn man die Bildung der Vorzeit nach dem Grade der Schreibfertigkeit beurtheilen wollte. Der h. Antonius z. B. konnte nicht schreiben, und doch konnte er Philosophen widerlegen und belehren, und nach meinem Dafürhalten wäre er ein vortrefflicher Bischof geworden; und Karl der Große, obgleich er eben kein schlechter Regent, auch nicht ungebildet und den Wissenschaften nicht abhold war, konnte in der Kunst zu schreiben, sich nicht zurecht finden, und der große Kaiser würde gewiß sehr klein erscheinen, wenn er mit Ihnen und mir in dieser Kunst einen Wettstreit hätte eingehen sollen.

Ehe ich diesen Brief schließe, und ich muß ihn bald schließen, damit er die Form eines Briefes nicht ganz verliere, muß ich hier noch eine Bemerkung machen, die ich sonst versucht werden könnte, in einem Postskriptum unterzubringen. Woher kennen wir die Mißbräuche, ich darf nicht sagen der Kirche, sondern ihrer Vertreter, welche Menschen sind, woher kennen wir die Ausartungen einzelner Geistlichen und kirchlichen Personen? Antwort: Vornehmlich aus den Akten der Konzilien, aus den Erlassen der Päpste und Bischöfe. Wer war es denn aber der auf den Konzilien die Beschlüsse gegen die Entartung der Geistlichen erließ? Waren es nicht die Geistlichen selbst? Die Verdienste der Geist-

lichen, ihr Eifer, ihre Aufopferung kommt auf diesen Konzilien nicht zur Sprache, und es ist daher zum mindesten einseitig, wenn man die Beschlüsse der Konzilien allein zum Maßstabe der Sittlichkeit der Geistlichen eines gewissen Landes oder Zeitalters erheben will. In den Archiven unserer Kriminal- und Korrektionell-Gerichte wird man die Menschheit nicht von ihrer edeln Seite kennen lernen, und eine Sitten- und Kulturgeschichte blos aus diesen Quellen herzuleiten, würde nichts als ein Zerrbild und eine Versündigung an den Menschen und an der Geschichte werden.

III. Brief.

Wenn eine Staatsverfassung diejenige Freiheit, diejenigen Vortheile jedem Einzelnen nicht gewährt, deren Erlangung und Sicherung der Zweck des Staates ist, wenn Mißbräuche die Rechte der Einzelnen beeinträchtigen, so entsteht unter den Gliedern dieses Staates Mißbehagen, ein malaise, und wie bei jedem organischen Körper mit dem Schmerzgefühle auch das Bestreben, das Beengende, Drückende, Schmerzende zu entfernen. Der wahre Vaterlandsfreund wünscht, daß Alles entfernt werde, was die Gesundheit des Organismus hemmt, seiner freien und wohlthätigen Entfaltung entgegensteht; er wird Alles thun, was ihm die Pflicht gestattet, damit das Uebel von denen erkannt werde, welche die Macht und die Pflicht haben, es zu heben. Er wird in pflichtschuldiger Ehrerbietung die drückenden Mängel hervorheben, er wird laut reden wie die Propheten des Alten Bundes; aber er wird nie über die Schranke der Pflicht hinausgehen, er wird vielmehr zurückbeben vor dem Gedanken, das Staatsgebäude gewaltsam über den Haufen zu stoßen, und unendlich größere Uebel dadurch hervorzurufen als diejenigen sind, von denen er uns befreien will. Das Bewußtsein, seine Pflicht erfüllt zu haben, wird ihm genügen, wenn sein

Bestreben auch keinen Erfolg haben sollte, und er wird die Verwirklichung seiner Hoffnung und Wünsche dem anheimstellen, in dessen allmächtiger Hand die Schicksale der Staaten und Völker, wie der einzelnen Menschen, ruhen. Der falsche Patriot hingegen zerstört den Organismus, den er heilen will, und um die Welt von kleinen Mängeln zu befreien, stürzt er sie in ein Meer der scheußlichsten Uebel.

Auch in der Kirche hat es diese doppelte Klasse von Wiederherstellern gegeben. Auf der einen Seite stehen die großen Ordensstifter des Mittelalters, deren Regeln jedesmal den Gegensatz gegen die herrschenden Verderben der Zeit bildeten, dann der heil. Bernhard, Gerson, Nicolas de Clemange, d'Ailly, der Cardinal Julian, Thomas von Kempen, Erasmus; ihnen gegenüber: Peter de Bruys, Heinrich, Arnold von Brescia, Waldenser, die Albigneser, Wicleff, Huß, Luther und Andere. Die Reformatoren der ersten Art hatten ihren Standpunkt in der Kirche, die andern außerhalb derselben genommen; die erstern suchten die Reformation im gesetzlichen Wege zu bewerkstelligen, die letztern aber suchten sie mit Gewalt herbeizuführen. Es giebt vielleicht keiner unter den Männern der letztgenannten Art, die nicht einen guten Anfang gemacht hätten, deren Streben nicht anfänglich gegen wirkliche Mißbräuche gerichtet gewesen; aber die Leidenschaften der Menschen sind den Rädern gleich, die sich im Laufe entzünden, den Lavinen, die im Fallen sich vergrößern und in ihrem Sturze Alles unaufhaltsam fortreißen, was ihnen entgegen steht.

Das Licht zeigt sich nur an erleuchteten Gegenständen; der Irrthum, weil er selbst etwas Nichtiges ist, kann nie selbstständig auftreten; um sich zu behaupten, muß er sich an die Wahrheit anlehnen. Alle die genannten Parteien hatten sich eines Theils der Wahrheit bemächtigt, und diese bedeckte den Irrthum der sich an sie ansetzte. Ein Irrthum, der rein und abgelöst von aller Wahrheit dastände, würde gar nicht gefährlich sein, weil jedermann ihn sofort als Irrthum er-

kennen und daher verabscheuen würde. Je größer die Beimischung von Wahrheit, desto gefährlicher ist der Irrthum. Man entkleide die Wollust von dem zarten Schleier des Geheimnißvollen, den die Welt über sie wirft, und die größte Kraft ist ihr genommen. Man scheide den Irrthum von der beigemischten Wahrheit, und er ist vernichtet.

Die Parteien, welche in dem Mittelalter sich gegen das Ansehen der Kirche erhoben, erhielten von den Mißbräuchen, dem weltlichen Sinne der Geistlichkeit Anstoß und Richtung. Während z. B. die Arianischen Streitigkeiten von Innen heraus, von dem Centrum, dem Dogma, nach der Peripherie, dem Leben sich hin entwickelten, faßten jene Reaktionen ein praktisches Moment auf und gelangten in der konsequenten Opposition zum Widerstreit mit dem Dogma selbst. Das Volk kann in der Religion, Person und Sache schwer auseinanderhalten. Waren nun die Geistlichen ihrem Berufe entfremdet, ausgeartet, so verwarf die Opposition auch die Sakramente, welche durch die Hände der Geistlichkeit gespendet wurden, und so bewegte sie sich bis zum Widerspruch und der Leugnung der Dogmen, aus denen die Sakramente wie eine siebenfache Quelle hervorflossen.

Zu diesen Männern gehörte auch Petrus Waldus. Er war einer von denen, wie Sie sagen, „welche das Evangelium wieder aus seiner Verborgenheit hervorzogen, und sich auf die Aussprüche desselben beriefen, Männer, welche über die Sittenlosigkeit der Geistlichen öffentlich spotteten und über die Anmaßung des Papstes laute Klage führten. Tausende nahmen seine Lehre an und zeichneten sich durch reine Sitten und frommen Wandel aus. Der Papst zitterte für seine dreifache Krone; darum wüthete er mit Feuer und Schwert gegen diese frommen Christen und schonte selbst Kinder und Säuglinge nicht. Die Waldenser konnte er wohl unterdrükken, aber das Wort Gottes nicht!"

Wüßte ich nichts anders über den Papst, den Sie hier meinen: so müßte ich glauben, dieser Papst sei ein recht abscheulicher Mensch gewesen, und wenn die Leser Ihrer Schrift,

deren Geschichtskenntniß über Ihre Mittheilungen nicht hinausgeht, sich ebenfalls mit Widerwillen von einem solchen Papste wegwenden: so ist das nicht zu verwundern. Denn was ist abscheulicher als gegen fromme Christen wüthen, so daß auch Kinder und Säuglinge nicht einmal geschont werden! Die hat doch selbst Nero geschont!

Einiges indessen ist in Ihren Worten, was mir Bedenken gegen Ihre Behauptungen einflößt, anderes in der Geschichte selbst. Sie sagen, jene fromme, jene edle Männer hätten über die Sittenlosigkeit der Geistlichen öffentlich gespottet. Glauben Sie, daß ein frommer, ein edler Mann über die Sittenlosigkeit eines Menschen, eines Geistlichen, oder des ganzen geistlichen Standes spottet? Wenn Sie das glauben, so erlaube ich mir anderer Meinung zu sein. Der fromme Mann spottet nicht über Sittenlosigkeit, er trauert darüber. Er spottet am wenigsten über die Sittenlosigkeit der Geistlichen, weil er es aus sich wissen kann, wenn er Justus Mösers patriotische Phantasien, die Vorrede zu Rabeners Satyren und die Schriften von Sailer auch nicht gelesen hat, daß der Spott, der die Person treffen soll, zugleich in den Augen des Volkes die Sache mit trifft. So schwer, so vernichtend auch der Tadel war, den der Heiland bei so vielen Gelegenheiten über das heuchlerische, scheinheilige Wesen der Pharisäer aussprach, er hat die Pharisäer nie verspottet, er hat sogar sie in ihrem Amte anerkannt, indem er dem Volk zurief: „Sie sitzen auf dem Stuhle Moses, und was sie euch sagen, das ihr thun sollet, das thut." Hätte Petrus Waldus, der sich auf die Aussprüche der h. Schrift berief, diese Stelle gelesen und erwogen, so hätte er die Priester seiner Zeit als solche geachtet, wenn er auch über die Entartungen vieler unter ihnen getrauert hätte. Hätte er die h. Schrift besonnen gelesen, so würde er gefunden haben, daß niemand in den Schafstall Christi als durch die rechte Thüre eingehen solle. Freilich versuchte er dieses Anfangs, indem er sich an seine

geistlichen Vorgesetzten um die Erlaubniß wandte, predigen zu dürfen. Als diese Bitte ihm wiederholt abgeschlagen wurde, nahm er sich eigenmächtig, was ihm nicht zugestanden werden konnte, ohne die ganze Verfassung der katholischen Kirche umzuwerfen.

Wenn Sie sagen, der Papst habe für seine dreifache Krone gezittert: so meinen Sie ohne Zweifel Innocenz III. Daß dieser der Mann nicht war, der so leicht zitterte, das weiß man jetzt ziemlich allgemein, nachdem Hurter die Aufmerksamkeit unserer Zeitgenossen auf denselben hingelenkt hat. Für seine dreifache Krone aber hat er gewiß nicht gezittert, aus dem einfachen Umstande, weil er keine dreifache Krone je getragen hat.

Um uns vor ungerechten Urtheilen über Andere zu bewahren, ist es sehr nützlich, wenn wir uns in die Lage hineindenken, in welcher sie sich befanden, als sie eine bestimmte Handlung setzten. Um eine historische Begebenheit richtig zu beurtheilen, ist es manchmal nützlich, wenn wir dieselbe in unsere Nähe rücken. Wir wollen dies in unserm Falle auf den Peter Waldus anwenden.

Wenn nun ein reicher Mann aus Harburg, er könnte auch Petrus Waldus heißen, zu Ew. Hochwürden käme, und Ihnen erzählte, er habe gerührt von der innern Gnade und ergriffen von dem Schmerze über das Verderben der Zeit, den Luxus, die Weichlichkeit der Welt, all seine Güter verkauft; er habe sich entschlossen, nach dem Rathe der h. Schrift, worin der Armuth so viel Lob gespendet wird, Alles den Armen zu geben, selbst arm zu leben, arm zu wirken für das lautere Wort Gottes, zu wirken gegen den herrschenden Unglauben, die Ueppigkeit und das Verderben der Zeit: was würden Ew. Hochwürden dazu sagen? — Würden Sie ihm entgegenen, das Verderben sei nicht so groß, wie er sich dasselbe vorstelle: so würde er den Bremer Kirchenboten, die Hengstenbergsche Kirchenzeitung, vielleicht das Leben Jesu von Strauß, die Posaune des Weltgerichtes, die Schriften von Bruno Bauer und ähn-

liche Werke aus der Tasche ziehen und daraus Ew. Hochwürden den Beweis führen, daß er nicht irre. Doch wie dem sein möchte, und wenn der Mann auch Unrecht hätte, und sich das Verderben der Zeit zu schrecklich vorstellte, wir müßten ihn doch achten. Denn von allem Irdischen sich lossagen, verzichten auf das, was dem irdischen Menschen so angenehm ist, was ihm überall Aufnahme verschafft, das zeugt von großer moralischer Selbstkraft. Die Alten rühmen den Thebaner Crates, der ein sehr reicher Mann war, weil er, als er nach Athen ging, eine große Summe Goldes wegwarf: nec putavit se simul posse et virtutes et divitias possidere.

Aber bei jener Erzählung würde unser Petrus Waldus von Harburg nicht stehen bleiben; er würde als Prediger auftreten wollen. Würden Ew. Hochwürden dem sonst achtbaren, sehr eifrigen Manne, der keine gelehrte Studien gemacht, die Bibel nicht einmal in der Original- oder in der Lateinischen Sprache lesen kann, würden Ew. Hochwürden dem nichtgeprüften, nichtordinirten Manne gestatten, Ihre Kanzel zu betreten? Ich glaube nicht. Und wenn er sich an's Konsistorium wendete? Das Konsistorium würde ihm ohne Zweifel antworten, Ordnung müsse in der Kirche sein; es würde ihm vielleicht zum Beweise dieses Satzes die Stelle aus dem Briefe Pauli an die Epheser anführen, es würde ihm vorhalten, daß er nach dem Kirchenrechte das examen pro candidatura sive pro licentia concionandi, zu bestehen habe, und daß man, nachdem er der gesetzlichen Forderung Genüge geleistet, keinen Anstand nehmen werde, ihn zum Predigen zuzulassen. Man würde ihm auf sein wiederholtes Gesuch, unter Berücksichtigung der besondern Umstände, alle mögliche Nachsicht angedeihen lassen, und sofern es möglich wäre, von den gesetzlichen Vorschriften abstehen. Aber wenn unser eifrige Mann sich weigerte, den gesetzlichen Anforderungen zu genügen, wenn er behauptete, er habe ohne Weiteres das Recht zu predigen, wenn er behauptete, von all den Konsistorial-Ordnungen und gesetzlichen Vorschriften stehe nichts in der Bibel und Gott

müsse man mehr gehorchen als den Menschen, wenn er dann eigenmächtig in Häusern, auf Straßen predigte, durch seine ärmliche Kleidung, durch seinen strengen Lebenswandel, durch seine reichlichen Almosen, durch seinen brennenden Eifer das Volk an sich zöge, dann, nachdem er Anhänger gewonnen, Leute, welche ungebildet, wie er selbst, wären, paarweise zum predigen auf die Dörfer aussendete, und wenn diese laut verkündeten, man solle den Geistlichen keinen Zehnten zahlen, es sei wider die h. Schrift, daß sie Rechte, Privilegien, Pfründen hätten; die Geistlichen sollten arbeiten wie die Apostel gearbeitet hätten; und wenn sie alle Sakramente schlechthin, auch diejenigen, welche die evangelisch-lutherische Lehre annimmt, verwürfen, wenn sie das Abendmal verächtlich nur gebackenes Brod nennten, und die Taufe für überflüssig und unnütz erklärten, und wenn sie den Kirchengesang Höllengeplärre nennten, und alle Festtage abschafften, und wenn sie lehrten, eine Kirche und ein Speicher sei ganz gleich, sie zu schmükken sei Sünde; es sei dasselbe, wo man einen Leichnam begrabe, — was würden Sie in diesem Falle thun? Würden Sie nicht, wenn Sie kein anderes Mittel sähen, die Bethörten zurückzuführen, dem Superintendenten oder General-Superintendenten sofort Anzeige davon machen, und würde dieser nicht an das Konsistorium zu berichten haben? Und wenn sich Peter Waldo allen Anordnungen des Konsistorii nicht fügte, und wenn sein Anhang sich immer mehrte, und wenn die weltliche Obrigkeit erführe, die Partei, die so schnell sich ausbreitete, bestritte ihr das Strafrecht, — können wir da fragen, was geschehen würde, wir, die wir wissen, was selbst den sogenannten Altlutheranern widerfahren ist? —

Ew. Hochwürden kennen die Geschichte der pietistischen Streitigkeiten in Ihrer Kirche, und es würde vielleicht nicht schwer sein nachzuweisen, daß jene pietistischen Parteien im Wesentlichen mit den Waldensern übereinstimmten, obgleich sie im Praktischen nicht einmal so stark gegen die lutherische Kirche verstießen. Ist es Ihnen nun unbekannt, wie man diesen Pietisten lutherischer Seits begegnet ist, wie man Männer

behandelt hat, welche zu ihnen gehörten, oder welche man willkührlich zu ihnen rechnete, Männer, die jetzt wieder auf den Leuchter in der evangelischen Kirche erhoben werden? Ein Edikt folgte auf das andere gegen sie. Solche Edikte wurden 1692 zu Wolfenbüttel, 1693 zu Lüneburg=Celle und in demselben Jahre zu Sachsen=Meiningen bekannt gemacht. Das Edikt von Celle wurde 1698 erneuert. Im Jahre 1712 wurde ein gleiches Edikt von allen lutherischen Kanzeln in Schlesien verlesen. Aehnliche Edikte wurden erlassen zu Quedlinburg und Hessen-Kassel (1702), zu Bremen (1705), in Würtemberg (1706), zu Eslingen und Anhalt=Zerbst (1719), Braunschweig, Lüneburg, Holstein, Waldeck, Halberstadt (1711). Das schlimmste von Allen war das von Hannover von 1703, welches 1710, 1711, 1713, 1733 und 1734 erneuert wurde, und welchem folgendes von einer hannövrischen Synode angefertigte Verzeichniß der Lehren der Pietisten beigegeben war:

1) Sie verwerfen die Anordnungen der Obrigkeit in kirchlichen Dingen. (Das thaten auch die Waldenser.) 2) Sie setzen den geistlichen Stand herab. (Eben so die Waldenser.) 3) Sie sehen die öffentliche Gottesverehrung als unnütz an. (Eben so die Waldenser.) 4) Sie wollen mit Andern die Kommunion nicht nehmen. 5) Sie verachten die Taufe. (Die Waldenser thaten desgleichen.) 6) Sie verwerfen die Beichte und die Lossprechung. (Desgleichen thaten die Waldenser.) 7) Sie rühmen sich ihrer Vollkommenheit. (Das thaten ebenfalls die Waldenser.) 8) Sie geben innere Offenbarungen vor. 9) Sie hielten geheime Versammlungen und verführten die Weiber. (Das erstere thaten auch die Waldenser, das zweite wurde ihnen nachgesagt.) 10) Sie vertheidigten den Chiliasmus. 11) Sie erklärten Lachen und Tanzen für Sünde. (Das Letztere thaten auch die Waldenser, und was das Lachen betrifft, so glaube ich nicht, daß die Waldenser mehr gelacht haben, als die genannten Pietisten.) 12) Sie stützten sich auf gute Werke statt auf den Glauben. 13) Sie leiten die Macht des Wortes und der Sakramente von der Heiligkeit des Predigers ab.

(Desgleichen lehrten die Waldenser, ein schlechter Priester könne Niemanden lossprechen.) 14) Sie betrachten die Arbeit als etwas Unschickliches für Wiedergeborne. 15) Leugnen sie die ewigen Höllenstrafen.

Napoleon hat bei einer gewissen Gelegenheit gesagt, man könne aus Allem, auch aus der Religion, Politik machen, und daß er wahr gesagt, beweisen unsere Tage, da Alles, was die Oeffentlichkeit berührt, selbst die Poesie, jetzt zur Politik wird. In den Zeiten aber, wo unser wirklicher Petrus Waldo lebte, dehnte sich die Ketzerei unter verschiedenen Namen und Lehren wie ein Netz durch ganz Europa aus und sie lehnte sich, nachdem sie im Kampfe gegen die Kirche erstarkt war, gegen alles Bestehende auf, und wenn die geistliche und weltliche Auctorität gegen ketzerische Parteien, wie die Albigenser, auftraten, so machte sie von einem Rechte Gebrauch, welches man ihr, ohne sie selbst aufzuheben, nie absprechen kann. Denn welcher Staat in der Welt würde heutzutage eine Lehre aufkommen lassen wie die Lehre der Albigenser?

„Der Lehrbegriff der Katharer und Albigenser ruhte auf folgenden Ideen: Nicht der Gott des Lichtes, sondern ein anderer, der Gott der Finsterniß, der „Fürst dieser Welt“ ist der Urheber alles Sichtbaren, und hat sich durch das alte Testament geoffenbart. Sein Sohn Lucifer hat einen Theil der Engel, d. h. der von dem guten Gotte hervorgebrachten Wesen im Himmel verführt, und sie darauf in Körper wie in Gefängnisse eingeschlossen; diese bilden eine eigene auserwählte und privilegirte Klasse unter den Menschen, zu deren Befreiung Christus, selbst ein Engel, vom Himmel herabgestiegen ist, ohne jedoch wahrhaft menschliche Natur anzunehmen. Alle übrigen Menschenseelen sind von dem bösen Gotte hervorgebracht, gleich ihm wesentlich böse, dem guten Gotte völlig fremd und keiner Erlösung fähig.

Bei einer solchen Theorie von göttlichen und menschlichen Dingen mußte diese Secte nothwendig alle Hauptlehren und Mysterien des Christenthumes als Fabeln verwerfen;

und in der That läugneten sie die Dreieinigkeit, die Menschwerdung, die Erlösung — denn die von ihnen verkündigte war eine ganz andere als die christliche — und die Auferstehung. Sie verwarfen sämmtliche Sacramente: von dem alten Testamente behaupteten mehrere: es stehe mit dem neuen im Widerspruche, es lehre einen veränderlichen, unwahrhaftigen, grausamen Gott. Der Teufel sei dessen Urheber. Das Kreuzeszeichen, meinten sie, sollte man weder machen, noch tragen, noch aufstellen, da die Kreuzigung sowohl für Christum als für die Menschen eine Schmach sei. Die Ehe erklärten sie für eine unerlaubte, vom bösen Gotte gestiftete Verbindung. Zehnten wie freiwillige Gaben wollten sie nirgends geben; ferner lehrten sie: es stehe in keines Menschen Befugniß, einen andern am Leben zu strafen, oder ihn von der Kirche auszuschließen, und durch ersteres greife der Mensch Gott in's Amt; jeder Eidschwur sei etwas Böses: kurz sie bekannten sich zu einem Systeme, welches unter dem Scheine einiger christlichen Ideen und in der Hülle biblischer Ausdrücke sich in der That weiter von dem Christenthume entfernte, als selbst der Islam, und dessen Annahme daher einem völligen Abfalle vom christlichen Glauben gleich stand. Aber dieses System hatte zugleich auch eine alle Sittlichkeit und sociale Ordnung zerstörende und zu schweren Verbrechen, ja zum Morde führende Tendenz. Durch die Eintheilung aller Menschen in zwei ewig geschiedene Klassen, von denen die einen früher oder später sicher der Erlösung theilhaftig werden und zum Heile gelangen, die andern aber, vermöge ihres Ursprungs von dem bösen Gotte, nothwendig immer der Tugend und Seligkeit entfremdet bleiben, mußte alle Freiheit und sittliche Zurechnung wegfallen. Daher ihr Ausspruch: ein Kind, das nur einen Tag lang gelebt habe, werde nicht weniger gestraft als der Verräther Judas oder ein Straßenräuber. Demnach geschah die Entsündigung in dieser Secte auch auf eine ganz magische Weise, durch das Consolamentum oder die Handauflegung, ohne daß irgend eine Reue gefordert wurde; aber so, daß der also

Geweihte dadurch zugleich unter die „Vollkommenen" aufgenommen war, und sich zu einer enthaltsamen Lebensweise verpflichtete.

Damit aber diejenigen, welche das Consolamentum empfangen hatten, nicht wieder zurückfielen, hatte man eine neue Uebung, die Endura, erfunden. „Der Getröstete nämlich mußte", wie Lacordaire in seinem Leben des h. Dominikus, aus welchem ich die vorstehende Stelle genommen habe, weiter erzählt, „durch die Entziehung der Nahrungsmittel oder durch großen Blutverlust oder andere gewaltsame Mittel seinen Tod beschleunigen. Dieß nannte man ein gutes Ende machen, und die Acten der Inquisition von Toulouse, wie sie der protestantische Theologe Limborch hinter seiner Geschichte der Inquisition abgedruckt hat, sind voll von Beispielen, daß Personen nach ihrer Einweihung, von den Vollkommenen dazu aufgefordert, sich langsam tödteten, indem sie sich aller nahrhaften Speisen enthielten, nichts als Wasser genossen, oder einen Trank mit gestoßenem Glase zu sich nahmen, oder sich im Bade die Adern öffneten:c. :c. So groß war die Gewalt dieses entsetzlichen Irrwahns und so mächtig der Einfluß derer, die solche Lehren verkündigten, daß selbst Mütter ihre kleinen Kinder, denen man das Consolamentum ertheilt hatte, durch Entziehung der Muttermilch verschmachten ließen. Natürlich kamen auch Fälle entgegengesetzter Art vor; eine Mutter z. B. wollte doch nicht zugeben, daß ihre kranke Tochter „getröstet" werde, weil sie dann nach der Forderung des „Meisters" in die Endura hätte versetzt werden müssen. Da man aber dem Kranken selbst nicht immer hinlängliche Standhaftigkeit zutraute, die Endura auszuhalten, so erhielten die nächsten Umgebungen und Verwandten desselben die Weisung, ihm, auch wenn er es begehren sollte, keine Nahrung zukommen zu lassen, und so geschah es nicht selten, daß selbst Söhne oder Töchter ihre Eltern langsam Hungers sterben ließen. Darauf bezieht sich auch die Angabe des Rainer Sacchoni, der selbst lange ein Eingeweihter dieser Secte gewesen, daß

man die Kranken fragte, ob sie Märtyrer oder Bekenner werden wollten? wenn jenes, so erdroßle man sie mit einem Tuche, wenn dieses, lasse man sie verhungern.

„Bezüglich auf die Ehe finden sich in den Acten die bestimmtesten Erklärungen von Mitgliedern der Secte, daß das eheliche Verhältniß eine fortgesetzte Sünde sei, und daß Niemand, der nicht demselben entsage, zum Heile gelangen könne. Indessen wurde auch die Ehelosigkeit nur von der kleinen Zahl der Vollkommenen oder Getrösteten gefordert, während der große Haufe, der den Empfang der Tröstung und damit die Uebernahme solcher strengen Verpflichtungen bis auf das Todbette hinausschob, in dieser Beziehung nach seinem Gefallen leben durfte. Für diese Alle hatte aber die Ehe durchaus nicht den Charakter eines durch die Religion geheiligten oder nur achtbaren Verhältnisses; sie war nur eine vorläufig an ihnen geduldete Form der Unzucht. Ehebruch und Blutschande galten für nicht schlimmer; daher trugen auch nach Rainers Zeugnisse, der sechzig Jahre lang Bischof dieser Secte war, Viele von ihnen kein Bedenken, mit ihren nächsten Blutsverwandten, selbst mit ihren Töchtern und Schwestern, in unzüchtiger Verbindung zu leben."

Wir brauchen nicht zu fragen, was heut zu Tage geschehen würde, wenn eine Sekte mit solchen Grundsätzen aufstünde, zumal wenn sie einen Grafen wie Raymund von Toulouse zum Beschützer hätte, der eben so mächtig war wie sein König und seinen Anhang in den Stand setzte, zwanzig Jahre den Anathemen der Päpste, den Schrecken der Inquisition und den Angriffen dreier Könige von Frankreich zu trotzen. Aber es bleibt immer wahr, was Chateaubriand sagt: die Albigenser-Kriege seien eine scheußliche Episode in der Geschichte Frankreichs. In schlechter Gesellschaft sich befinden, ist bedenklich und hat sehr oft üble Folgen. Die Waldenser hätten eine ganz andere Behandlung gefunden, wenn sie mit den Albigensern nicht vielfach in ihren Bestrebungen zusammengetroffen wären; und man würde die Milde und Nachsicht gegen sie alle angewandt haben, welche der

Papst unter Anderm dem Durand von Hueska und den Seinigen zu Theil werden ließ. Wären die Maßregeln gegen die Waldenser aber so grausam, so vernichtend gewesen, wie Sie dieselben darzustellen sich bemühen, so würden sie gewiß ausgerottet worden sein, und sich nicht bis auf diesen Tag erhalten haben. Wenn Leger in seiner Histoire des Eglises des Vaudoises bildliche Darstellungen der Grausamkeiten aufgenommen, welche die Katholiken an den Waldensern verübt haben sollen, wenn er uns die scheußlichsten Bilder vorhält, wie die Katholiken Waldenser abschlachten, ihr Gehirn kochen und fressen, oder ganze Menschen am Bratspieße rösten und Kinder spalten: so hat er daran klug gethan, insofern er den Eindruck, den er hervorbringen wollte, dadurch verstärkt hat. Aber ich weiß nicht, ob Sie Recht daran thun, alle diese Angaben ohne Weiteres zu glauben? Und ließe sich auch kein Zweifel gegen die Wahrheit dieser kannibalischen Gräuel erheben, so steht doch so viel fest, daß der Papst jene Handlungen, weit entfernt, sie zu gebieten, sie würde verabscheut haben mit demselben Abscheu, womit Sie und ich dieselben verabscheuen.

Ueber Wicleff und Huß in meinem nächsten Schreiben.

Fromme Erklärung der vorzüglichsten Gebete des Christen. Zunächst der reifern Jugend gewidmet von Johann Baptist Malou, Ehrendomherrn an der Kathedralkirche von Brügge u. Prof. der kathol. Dogmatik an der Universität zu Löwen. Nach dem Französischen bearbeitet von Dr. Wilhelm Smets. Neuß, Verlag v. L. Schwann. 1843. 12. 158 S.

Die Gebete, welche den Gegenstand der vorgenannten frommen Erklärung ausmachen, sind: das Gebet des Herrn, der englische Gruß, Glaube, Hoffnung, Liebe, Reue und Leid, die Litanei von der seligsten Jungfrau, das Morgen-,

Abend-Gebet, und das Gebet vor und nach dem Essen. Beigegeben sind zwei Betrachtungen und zwei geistliche Lieder.

Es bedarf keiner Erwähnung, wie nothwendig es für das rechte Beten sei, daß man das verstehe, was man sagt. Denn ohne dieses ist das Gebet nur ein Lippengebet, welches dem Herrn nicht angenehm ist. In der neueren Zeit sind sehr viele Gebetbücher erschienen; aber Bücher, in welchen die Gebete erklärt werden, gehören zu den seltensten Erscheinungen. Um so willkommener muß uns daher das vorgenannte Büchlein sein, in welchem die am häufigsten vorkommenden Gebete in einer Weise erklärt werden, welcher der Beifall des billigen Beurtheilers nicht vorenthalten werden kann. Um die Leser indessen mit der Art und Weise genauer bekannt zu machen, in welcher jene Erklärungen gehalten sind, wollen wir aus dem Eingange folgende Stelle über die Erklärung des Kreuzzeichens hiehersetzen: „Wenn man das Zeichen des h. Kreuzes macht: so sagt man stillschweigend: Möge die Kraft des Kreuzes, das mein Heil bewirkt hat, sich über mich verbreiten, auf daß der gekreuzigte Jesus Christus in mir herrsche, daß er meine Gedanken lenke, indem ich meine rechte Hand zur Stirne erhebe; daß er alle meine Neigungen und Begierden heilige, deren Mittelpunkt ich berühre, wenn ich meine Hand an die Brust lege; daß er all' meine Handlungen überwache und sie leite, deren Ausgangspunkt und Werkzeuge ich gleichsam berühre, wenn ich meine Hand nach den Schultern erhebe, die zu meinen vorzüglichsten Gliedern gehören; er mache mich zum Sieger über den Teufel, indem er mich mit diesem Siegeszeichen waffnet, wodurch das Joch der Hölle zerbrochen wurde."

Aus dem Mitgetheilten wird man ersehen, daß das angezeigte Büchlein sich als einen zweckmäßigen Anhang zu jedem katholischen Gebetbuche ansehen lasse. Größerer Druck würde den Gebrauch desselben erleichtern.

Wissenschaftliche Erörterungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Ueber den Beruf, die Leiden und Verfolgungen des Apostels Paulus.

(Schluß.)

Hier lebte er in Freiheit in einer Miethwohnung, außer daß er an einen Soldaten angeschmiedet war. Drei Tage nach seiner Ankunft rief er die Vornehmsten der Juden zusammen, um ihnen die Ursache seines Hierseins und sein Verhältniß zu den Juden von Jerusalem zu erklären, damit sie sein Verhältniß als Appellanten nicht irgendwie vereitelten oder störten. Er trug vor, obwohl er nichts gegen sein Volk oder die väterlichen Gebräuche gethan habe (denn er wollte nur die Heiden davon eximirt haben, und die Juden nicht mehr für dazu verpflichtet halten), so sei er doch gefangen und den Römern überliefert; diese hätten ihn entlassen wollen, dem aber die Juden widersprochen hätten, und darum habe er an den Kaiser appelliren müssen; er trage nun seine Ketten, weil er verkündige, was Israel so lange gehofft habe. Die Juden beruhigten ihn, indem sie ihm erwiederten, daß ihnen nichts Nachtheiliges über ihn berichtet sei; doch wünschten sie sein Urtheil über die christliche Partei zu vernehmen, der man bekannter Maaßen allenthalben widerspreche, und bestimmten dazu einen Tag. Paulus verwandte diesen Tag vom Morgen bis zum Abend, um das Christenthum darzulegen und zu begründen. Die Meisten glaubten nicht, und als sie nun streitend aus einander gingen, wandte Paulus eine kräftige Stelle aus Isaias auf sie an, und kündigte ihnen jetzt schon an, daß das Heil Gottes zu den Heiden gesandt werde, diese würden es hören. Die Juden verließen seine Wohnung unter vielem Streiten. Bis zur Ankunft Pauli scheint also das Evangelium den Heiden noch nicht verkündigt gewesen zu sein, außer etwa den Metuentes. Während seines zweijährigen Aufenthalts zu

Rom predigte er es aber ungehindert und eifrig, ohne mit der Synagoge, wie es scheint, in Verbindung zu sein, an die sich vielleicht Petrus hielt. Apg. Kapp. 21—28. — Man hielt die Lage des Apostels zu Rom für sehr mißlich (denn Nero war unvernünftig wie ein wilder Löwe und Poppäa Sabina eine Gönnerinn der Juden); bei seiner ersten Verantwortung stand ihm Niemand bei, sondern Alle verließen ihn; er redete aber selbst so nachdrücklich und kräftig, daß das Christenthum dadurch gewann und bis in den Pallast des Kaisers drang, und er von dem Rachen des Löwen errettet wurde. Der Hauptfeind des Apostels war ein gewisser Schmidt Alexander, der sich ihm gleichsam als sein Gegenapostel an die Fersen gehängt zu haben scheint, mit dem Schein des Eifers und der Frömmigkeit, weswegen Paulus den Timotheus ermahnt, sich vor ihm zu hüten. Phil. 4, 22. 2. Tim. 1, 15. 4, 14—17. Apg. 19, 33. 34.

Während dieser seiner Gefangenschaft schrieb Paulus den Brief an die Gemeinde zu Ephesus, wo er so lange gewesen war, und die Nachbargemeinden und setzt in demselben mit Beziehung auf seinen Beruf den gleichen Beruf der Juden und Heiden auseinander und ermahnt beiderlei Christen zum einträchtigen Wirken, und deshalb nicht auf Nebensachen zu achten, sondern nach vollkommner Erkenntniß des Christenthums zu streben, sich nicht wider einander, sondern gegen den Teufel zu rüsten, auch für ihn zu beten, damit er in seinen Banden seinen Mund weit aufthue und freimüthig predige. — Auch der zweite Brief an Timotheus scheint in dieselbe Zeit zu gehören. Paulus ermahnt den Timotheus zur Ausdauer, gleich ihm, der da leide als Apostel und Lehrer der Heiden; und nicht den andern in Asien gleich zu sein, die sich von ihm abgewandt hätten; hierauf spricht er gegen die Doketen: für die Wahrheit gegen sie sei er, aber nicht das Wort Gottes, gebunden; Wortgezänke fliehe man, erweise sich aber als mit dem Worte der Wahrheit ehrlich und recht verfahrend, sich vor Augen haltend: „Der Herr kennt die Seinen" und Ungerechtigkeit und den Namen des Herrn nicht mit einander vermengend; thörichte und abgeschmackte Streitfragen meide man, denn ein Knecht des Herrn solle nicht zanken, sondern gegen Jedermann freundlich, belehrbar und gelassen sein. Timotheus solle ihm folgen, der Herr habe ihn aus allen errettet, und alle hätten sie zu erdulden, die für Christus lebten. Uebrigens solle er anhalten, denn es würden Lehren aufkommen, nicht nach der Wahrheit, sondern der Sinnlichkeit schmeichelnde Mähr-

chen, hiegegen müsse er wachsam und nüchtern sein und sich zusammen nehmen, denn seine (des Apostels) Laufbahn schiene zu Ende zu gehen, weshalb er (Timotheus) bald möglichst zu ihm zu kommen und seine zurückgelassenen Bücher, besonders die Pergamente, mitbringen möge. Timotheus entsprach dieser Bitte und eilte mit Johannes Markus zu Paulus hin. Kol. 1, 1. 4, 10. Phil. 1, 1. Philem. 1. — Während dieser Gefangenschaft des Apostels schrieb auch Lukas, der allein bei Paulus von seinen Gefährten und Freunden zu Rom geblieben war, sein Evangelium und die Apostelgeschichte.

Gegen das Ende seiner Gefangenschaft schrieb der Apostel noch die Briefe an die Kolosser, an Philemon und an die Philipper. Zu Kolossä, in Groß-Phrygien, war Paulus nicht gewesen. Die Gemeinde daselbst war von Epaphras gestiftet, der dann ebenfalls als Gefangener nach Rom gebracht war. Da nun auch diese Gemeinde durch judaisirende Christen beunruhigt und erschüttert wurde, so ermahnte Paulus sie und die Nachbargemeinden mit Besorgniß zuerst zum Wachsthume und Festwerden in der Erkenntniß Christi und der Bedeutung desselben, für dessen Verkündigung er arbeite, kämpfe und lebe, damit Niemand sie täusche durch Ueberredungskünste und Afterlehren, und ihnen mit fleischlichem, herrschsüchtigem, die christliche Einheit zerstörendem Sinne mystischen Engeldienst, erträumte Dinge und veraltete Satzungen aufdringe und damit betrüge, und sie auf diese Weise nicht die Lehre des Christenthums, sondern Menschengebote und Menschenlehren befolgten, die nur scheinbar Weisheit, selbsterwählter Gottesdienst, eingebildete Demuth und Selbstverleugnung seien. Hierauf gibt Paulus dann die Hauptzüge der christlichen Moral an, die nicht auf Beschneidung, sondern Liebe, Frieden ꝛc. sehe, und ersucht, für ihn zu beten, damit er das Wort Gottes mit Erfolg und freimüthig verkündige; ermahnt, weise zu wandeln in Ansehung der Nichtchristen und lieblich und doch mit Salz reden zu lernen, um Jedem zu antworten zu wissen. Einer der Ueberbringer dieses Briefs war Onesimus, ein seinem Herrn Philemon zu Kolossä entlaufener Sklave, den Paulus zu Rom bekehrte und mit einem Empfehlungsschreiben an seinen Herrn zurücksandte; wenn er auch befehlen könnte, sagt Paulus in diesem Schreiben, will er doch vielmehr nur bitten aus Liebe, und rücksichtlich des Onesimus erklärt er sich freiwillig zum Bürgen und Selbstschuldner, für denselben; dann bestellt er auch schon eine Herberge für seinen bevorstehenden Besuch. — Die Gemeinde zu Philippi in Macedonien hielt Paulus

ganz vorzüglich werth, und schrieb an sie mit ausnehmender Herzlichkeit. Er meldet ihnen, daß seine Lage, die Anfangs seine Freunde entmuthigt und von ihm entfernt hatte, nun zur Beförderung des Evangeliums diene und auch Andern Muth und Zuversicht gebe; zwar predigten Einige Christum nur aus Neid und Streitsucht gegen ihn; daran liege aber wenig, wenn nur Christus, seine Hoffnung und sein Beistand, verkündigt werde; für sich wünsche er zwar, dieser Quälereien &c. enthoben zu werden, aber Andern könne er noch nützen, und er wisse, daß er ihnen noch gelassen werde, sie selbst sollten sich aber von solchen Widersachern nicht schrecken lassen, denn auch sie litten dadurch für Christus zu ihrem Heile; er ermahnt sie dann zur Einigkeit in Christo, damit sie auch ferner leuchteten wie Himmelslichter, und sich zu hüten vor den Hunden, den bösen Arbeitern, der Zerschneidung, die durch die Beschneidung nur persönliche Parteien zu machen suchen, und mehr auf ihr beschnittenes Fleisch als Christum vertrauten, gegen den er aber alle jüdischen Herrlichkeiten für Schaden achte, während jene wie Feinde seines Kreuzes wandelten und ihren Ruhm in der Schande ihres Treibens suchten.

Wie und wodurch Paulus von der Ankettung befreiet wurde, ist nicht bekannt. Bald nach seiner Befreiung schrieb er den Brief an die Hebräer. Vorher hatte er schon Timotheus nach Asien zurückgeschickt. Phil. 2, 19. Hebr. 13, 23. Weil an die Hebräer, war der Brief zunächst nach Jerusalem gerichtet. Als Heidenapostel schreibt Paulus an die Judenchristen von diesem Standpunkte seines Berufs aus, nach so langer Erfüllung desselben, um sie ebenfalls auf denselben zu erheben und zur Einsicht zu bringen, daß das Gesetz nur die nun unnütz gewordene Hülle eines schon kräftig aufgegangenen Keimes, ein leerer Tabernakel und ein vollzogenes Testament sei. Er beginnt mit der Begründung der Hoheit Christi über Alles, auch die Engel, und des daher auch von den Menschen ihm zu leistenden Gehorsams; ferner, wie Gott selbst Christum und sein Werk für die Menschen verherrlicht habe, um seine Kinder, die Christus seine Brüder nenne, zu erlösen. Er ermahnt dann die Hebräer als seine heiligen Brüder und Mitgenossen des himmlischen Berufs, auf Jesum, den göttlichen Apostel und Hohenpriester zu sehen, und zieht eine Parallele zwischen Moses und Christus. Moses war Knecht im Hause Gottes, Christus Sohn und Herr in demselben; man müsse sich also hüten, sich gegen ihn zu verhärten, die Gnade zu verscherzen, und der Sabbathsruhe dieses Hauses verlustig

zu werden, und das zweischneidige Alles überwindende Schwert des Wortes Gottes und allwissenden Weltrichters zu verachten. Auch Hohepriester war Christus, voll Mitleid, Erbarmen und Macht, der nicht etwa einen irdischen Vorhang, sondern den Himmel durchdrungen habe, aber die Lehre von der christlichen Rechtfertigung sei ihnen noch zu schwer, weil sie noch zu voll von der jüdischen wären und vor lauter Werkgerechtigkeit das wahre Wesen der Sittlichkeit noch nicht erkannt hätten, wie er denn für diesmal auch die Lehren von der Buße, dem Glauben, der Taufe, dem Priesterthum rc. nicht von Neuem begründen wolle; denn die sich einmal dagegen verhärteten, könne man nicht belehren; sie möchten sich deshalb hüten vor Abfall und Rückgang, und festhalten an der von Gott selbst beschworenen, durch den Hohepriester Christus uns angebotenen Hoffnung; dieser sei ein Hohepriester nach der Ordnung Melchisedechs, dem Abraham und Levi selbst den Zehnten gegeben hätten, und obgleich diese Ordnung nicht levitisch, doch von Gott selbst der Ordnung Aarons übergeordnet, nicht kraft eines politischen Gesetzes, sondern kraft eines ewigen, in dem Wesen und Leben Gottes gegründeten Gesetzes, und kraft göttlichen Eidschwurs. Das mosaische Gesetz ward aufgehoben als schwach und unbrauchbar; es nutzte nur, weil es einige bessere Hoffnung einführte, und hatte nur unbeschworne sterbliche und sündliche Hohepriester; der Bürge des neuen Bundes ist aber der von Gott selbst beschworne, unsterbliche, unsündliche, allerhabene Hohepriester in der Person des zur Rechten Gottes sitzenden Sohnes Gottes. Und als Hohepriester hat er ebenfalls geopfert und einen Bund gemacht; denn einen neuen besseren Bund hatte Gott selbst im alten Bunde schon angekündigt; die Opfer und Gebräuche des alten Bundes konnten die Gewissen nicht beruhigen und waren nur vorläufig; Christus aber erfand eine ewig wirksame Erlösung, räumte die vordere Hütte der Thieropfer rc. weg, und gieng durch eine bessere und vollkommnere Hütte, die übernatürlich gestiftete und mit den Sakramenten ausgestattete Kirche, mit seinem eigeuen Blute einmal sterbend ein für allemal in das Allerheiligste ein, nicht in ein Vorbild und Menschenwerk, sondern in den Himmel vor Gott selbst, machte sein Testament rechtskräftig durch seinen Tod und seinen Bund durch sein Blut, und reinigte damit das Volk und heiligte seine Stiftung, wie es im alten Bunde nur mit Thierblut geschah. Dies Blut konnte unmöglich Sünden tilgen, und die Opfer, da sie auch für die Gerechten, fortwährend zu erneuen waren, auch nicht Beruhigung

geben. Daher hob auch Gott schon im A. B. die Opfer auf, um Neues einzuführen, und diesen Willen Gottes auszuführen erschien Christus, der uns durch sein Opfer ein für allemal reinigte, und nun zur Rechten Gottes sitzt (es wirksam. erhaltend), so daß nun kein Opfer mehr nöthig ist. Da dies Alles nun so sei, so möge man festhalten am Christenthume und seinen Heilsmitteln und nicht der Wahrheit widerstreben, um Gott in die Hände zu fallen und die Frucht ihrer bisherigen christlichen Barmherzigkeit zu verlieren. Auch im A. B. erlangte man die Wohlthaten Gottes nicht durch das Gesetz, sondern durch den Glauben, dessen Anhänger und Vollender Christus ist, der Schmach und Widerspruch erduldete bis zum und im Kreuzestod, nun aber zur Rechten Gottes sitzt; auf ihn soll man daher in Kampf und Leiden sehen und hoffen, und Niemand Gottes Gnade versäumen und sein Christenrecht für ein Linsengericht hingeben, zumal da sie sich nun nicht dem Sinai voll furchtbarer Erscheinungen, sondern dem himmlischen Sion zu nähern hätten und zu der Besprengung mit dem Blute Jesu, das nicht um Rache, sondern um Gnade rufe; Jesu-Stimme vom Himmel herab solle man aber nun um so weniger verschmähen, als schon die der Strafe nicht entgangen seien, die seine irdische Stimme verschmähet hätten, und diese habe schon den A. B. erschüttert, der vom Himmel herab nun noch einmal (durch die Zerstörung Jerusalems?) erschüttert werden solle, damit das Unerschütterliche, der N. B., bleibe, an dessen Gnade wir in der Furcht Gottes, des verzehrenden Feuers, festhalten sollten. Endlich folgen noch einige Ermahnungen, besonders auch mit Rücksicht auf jüdische Partikularismen, z. B. an die Apostel zu denken (als welche über ihre Vorurtheile erhaben waren) und auf den Ausgang ihres Wandels zu sehen, an Christus den Unveränderlichen festzuhalten und nicht zwischen ihm und fremden Lehren zu schwanken; das Herz mit Gnade und nicht mit der Beobachtung der Speisegesetze zu stärken; nicht mehr der Stiftshütte zu dienen, um vom christlichen Altare den Leib Christi essen und sein Blut trinken zu können, der auch darin vorgebildet sei, daß außerhalb der Stadt sein Leib getödtet und sein Blut für das Volk vergossen sei, weshalb auch sie nun aus dem Lager (des Judenthums nach Golgatha) herausgehen und an der Christus (von den Juden) zugefügten Schmach theilnehmen möchten, nicht mehr das irdische Reich des Messias suchend, sondern die Ruhe des himmlischen Reiches. (Auch den Heidenchristen ferner) mitzutheilen und wohlzuthun sollten sie nicht vergessen, ihren Vorstehern

gehorchen und folgen (und nicht eigensinnig auf ihre jüdischen Privatgebräuche bestehen), damit jene mit Freuden über ihre Seelen Rechenschaft geben könnten. Schließlich wünscht der Apostel, daß der Gott des Friedens, der den durch die Vergießung seines Blutes als den wahren Hirten des N. B. erwiesenen und aufgestellten Herrn Jesum Christum auferweckt habe, durch diesen, dem Ehre sei in Ewigkeit, in ihnen wirke, was ihm wohlgefällig sei, und dann, daß sie das Wort der Ermahnung gut aufnehmen möchten, obwohl er nur kurz geschrieben habe.

Die Briefe Pauli erklärt der Apostel Petrus nach Vollendung derselben, insbesondere auch des an die Hebräer, an die auch Petrus schrieb, schon für kanonisch, indem er die Schriften des geliebten Bruders Paulus als nach der ihm von Gott verliehenen Weisheit geschrieben darstellt und zu den „übrigen Schriften" (des A. T.) gesellt, die von ununterrichteten und leichtfertigen Menschen zu ihrem eigenen Verderben mißbraucht werden. 2. P. 3, 15. 16.

Ob Paulus die in seinen Briefen als beabsichtigt erwähnten Reisen nach Spanien, Korinth, Philippi, Kolossä, Jerusalem rc. auch ausgeführt habe, ist nicht gewiß. Es hindert aber nichts, anzunehmen, daß Paulus nach seinem zweijährigen Aufenthalt zu Rom wenigstens den Orient wieder besucht habe. Vielleicht war es auf dieser Reise, daß Paulus von Macedonien aus den ersten Brief an Timotheus schrieb, den er als Bischof zu Ephesus zurückgelassen hatte, und von Nikopolis (Actiaca?) aus, oder auf der Reise dahin zum Winterquartier (Tit. 3, 12.) an Titus, den Bischof der Kretenser. Der heil. Dionysius, Bischof zu Korinth im zweiten Jahrh. erzählt (Euseb. H. E. 226), daß Petrus und Paulus in Korinth zusammengetroffen, und beide dann zusammen nach Rom gereiset seien, und Chrysostomus erwähnt irgendwo, daß Paulus auch eine der Concubinen Nero's von ihrem bösen Wandel bekehrt und auch einen Oberschenk desselben zum Christenthume gebracht habe, wodurch der Zorn des Kaisers gegen ihn besonders erregt sei. Aus 2. Tim. 4, 6—8. glaubt man auch erschließen zu können, daß Paulus diesen Brief als den letzten von allen in seiner zweiten römischen Gefangenschaft kurz vor seinem Tode geschrieben habe. Petrus und Paulus sollen im mamertinischen Kerker am tarpejischen Felsen gefangen gesessen haben, und die Sage erzählt, daß sie hier auch zwei ihrer Kerkermeister, Processus und Martinianus, die sie frei lassen wollten, nebst 40 andern bekehrt hätten. Die hohe

Auszeichnung beider Apostel läßt nicht zweifeln, daß man ihr Ende hinlänglich beachtet habe, und daß sie deshalb wirklich beide zusammen am 29. Juni 67 oder 68, Petrus in dem damaligen Judenviertel jenseits der Tieber, Paulus eine Stunde von Rom, auf dem Wege nach Ostia hingerichtet seien, jener gegeisselt und durch Kreuzigung, dieser als römischer Bürger durch Enthauptung. Auch die Ueberreste dieser Apostel werden die Christen nie außer Acht gelassen haben, so daß an ihrer Aechtheit wohl nicht zu zweifeln ist. Euseb. H. E. III.

Was in dem vielbewegten Leben des Apostels Paulus wohl am meisten auffällt, ist, daß er, da er von Gott so wunderbar berufen und von dessen Macht begleitet wurde, doch so viel Hintansetzung und Widerspruch fand. Die Beweggründe zu diesem Verhalten waren nicht immer schlecht; oft wollte man dadurch Gott einen Dienst thun oder Irrthum und Verführung entfernen. Es schien den Juden freventlich, daß Paulus das Gesetz Moses so hintansetzte, und mit Recht wollten sie sich nicht ohne Weiteres durch die Zeichen und Wunder, die Paulus that, davon abbringen lassen. Diese Wunder geschahen aber im Namen und zur Verherrlichung des gekreuzigten Christi, bewiesen seine Himmelfahrt und sein Sitzen zur Rechten Gottes, und diese göttliche Rechtfertigung desselben, und darum auch seine Lehre, seine Anordnungen, seine Apostel nicht anzuerkennen, war der Juden Schuld. Durch die Wunder bewies sich Paulus nur als Apostel Christi, argumentirte aber aus den Weissagungen und den Vorbildern des alten Bundes, so wie seiner Unzulänglichkeit zur Rechtfertigung, seiner Unvollkommenheit zur Heiligung, nach den eigenen Erklärungen des A. B. selbst und den höheren dem göttlichen Wesen entsprechenderen Anforderungen Christi. Hiegegen verstockten sich die Juden, und wollten in ihrer eingebildeten Frömmigkeit und Gerechtigkeit keine Gründe anerkennen, während andere auch aus Bosheit und Haß gegen Paulus eiferten. Daß man sich aber gegen die klarsten Gründe verhärten kann, lehrt Christus selbst, indem er die Sünden gegen den h. Geist statuirt. Die psychologische Möglichkeit erklärt sich aus dem Verbreiten und Herrschen falscher Prinzipien, die dem freiwilligen Irrthume eine moralische Unterlage zu geben geeignet scheinen. Denn ein Fürwahrannehmen trotz der Wahrheit oder aus Unwahrheit, kann ebenfalls wohl in einem Individuum stattfinden, aber nicht herrschender Grundsatz sein, weil es der physischen Geisteseinrichtung und den allgemeinen Denkgesetzen widerspricht. Solche Principien sind z. B. frommer Schein, Erbaulichkeit, altes Recht, guter

Zweck, Aergerniß der Schwachen, schädliche Aufklärung, nützlicher Irrthum, blinder Glaube und Gehorsam, Schädlichkeit der Vernunft und Wissenschaft, träge Demuth, fremde Autorität, Staatsraison rc. — Paulus bekämpfte zwar solche Prinzipien, wo sie ihm vorkamen; aber wo kein feiner moralischer Sinn und ein solches Selbstgefühl des Individuums ist, sondern sich das eine auf das Gewissen des andern verläßt, sind solche Kämpfe oft vergebens; denn die herrschende Unwissenheit und Verwirrung der Begriffe läßt das Bewußtsein der moralischen Selbsttäuschung nicht klar werden. Auf dieselbe Weise, wie hier ein unmoralischer Sinn gebildet wird, der sich fortwährend durch Sophismen beruhiget, kann auch eine blinde Tugend gemacht werden, die auf Unwissenheit und Furcht beruht, und in der That hat man oft die Zunahme von Verbrechen und Sünden geradezu mit der Vermehrung und Verbesserung des Unterrichts in Verbindung gebracht, selbst mit dem im Christenthume, und die Behauptung aufgestellt, Frömmigkeit und Tugend können im Allgemeinen nur unter einem einfältigen, d. h. unwissenden Volke wohnen. Abgesehen davon, daß sich die Zeit nicht zurückschrauben und der Gang der Bildung nicht aufhalten läßt, mit der die christliche Erkenntniß in entsprechendem Verhältniß stehen muß, muß allerdings zugegeben werden, daß die Art und Weise des Unterrichts an vielen Orten für Religion und Sittlichkeit sehr verderbliche Wirkungen hervorgebracht hat. Aber dort hatten vorher auch Zeiten der Unwissenheit geherrscht, wo man nicht so sehr das Christenthum als Lehre und Kunst, sondern gleichsam nur Formeln und Gebräuche desselben lehrte und lernte, wodurch es dann neben der wachsenden Ausbildung der weltlichen Wissenschaften in Verfall und Verachtung gerieth. Wie sehr aber gegen dergleichen die Wahrheit fesselnden und unterdrückenden Prinzipien Paulus auf Unterricht drang, ergiebt sich überall aus seinen Briefen, und besonders aus seinen Pastoralbriefen, und auch seine Praxis zeigt, wie sehr er unter Männern und Frauen Lehrer heranzubilden sich bemühte. Gleichwohl pflegt man aus dem Leben Pauli diese Moral nicht immer zu ziehen, denn auch in der neuesten Zeit hat man sich hie und da bestrebt und bestrebt sich, das Scientia inflat sogar von der Wissenschaft des Christenthums auszulegen und diese auch bei den zur Verkündigung desselben zu Berufenden auf ein gewisses Minimum zu reduziren, oder eine Methode zu begünstigen, die ganz von den Schismatikern entlehnt zu sein scheint, und nur in einer mechanischen Einrichtung und Einübung des Chri-

stenthums und seiner Gebräuche besteht, wobei dann Alles gleich wichtig und nothwendig erscheint und nur die Form und der Buchstabe herrscht. Wohin aber eine solche Betreibung des Christenthums, eine solche einseitige Beförderung des Aeußerlichen und Werthschätzung des Frommen und Andächtigen führt, bezeugen die Jahrbücher der Geschichte Frankreichs, und in unseren Tagen die von Spanien, Portugal, dem portugiesischen Ostindien, und theilweise auch die von Belgien und Deutschland. Auch die menschliche Vernunft wirkt nach Naturgesetzen. Läßt man ihr nicht ihr Recht und dämmt man sie mit Schutt und Gerölle, so gelingt dies nur bis zu einem gewissen Grade, bis endlich ein Uebermaß kommt oder Feinde den Damm durchwühlen, worauf sich dann eine verheerende Fluth ergießt, die nur niederreißt und zertrümmert. Wie sollen auch Männer, die das Christenthum selbst nicht kennen, und die ihren Vortheil darin sehen, das Christenthum, die Religion oder die Kirche zu stürzen, abhalten, dieses zu thun, wenn sie es auf so schwachen Grundlagen, wie die oben erwähnten Prinzipien, gebaut finden, ohne daß sie oder das Volk bessere kennen, und sie dann dabei ihr Beginnen auf diese Weise vor sich selbst und dem Volke rechtfertigen und gar als ein Verdienst darstellen können? — Sancta quippe rusticitas solum sibi prodest, et quantum aedificat ex vitae merito ecclesiam Christi tantum nocet, si destruentibus non resistat. S. Hieronymus. C. II. q. 9. c. 56.

Wenden wir uns nun wieder zu Paulus, so sehen wir, daß er nicht bloß von persönlichen Gegnern, sondern auch von seinen eignen Glaubensgenossen und frommen Christen verfolgt wurde, und namentlich fürchteten die christlichen Priester zu Jerusalem für ihn selbst von ihrer Gemeinde, der er doch so viel Gutes durch die Liebessteuern erwiesen hatte, obwohl, wie es scheint, mit Unrecht. Größtentheils wurden diese Gegner, insofern sie ihren nationalen Partikularismus noch nicht überwunden hatten, wohl von den vielen wider Paulus ausgestreuten Verdächtigungen geleitet, z. B. daß er kein Jünger des Herrn und rechter Apostel sei, daß er eigennützig, herrschsüchtig, ein Feind Moses, Aufruhrstifter, Tempelschänder ꝛc. sei. Die Wundermacht Pauli und dadurch ihn selbst auch als Apostel anzuerkennen, konnte man sich auf die Dauer wohl nicht füglich weigern; suchte ihn aber wegen jener vielleicht herabzusetzen, indem sie kein Beweis des Wohlgefallens Gottes an der Person sind (Matth. 7, 22. 24, 1. Kor. 13, 2.) und wegen des Apostolats, indem man Paulus nachsagte, daß er es nur

als ein Gewerbe betriebe, um sich durch solche Sophismen dem Gewichte seines Ansehens entziehen und bei seinen Vorurtheilen verbleiben zu können. Man widerstand dadurch freilich Gott und sündigte wider den h. Geist, und zwar, wie man vielleicht meinte, aus lauter heiligem Eifer.

Dom und Münster.

In dem 4ten Hefte des vorigen Jahrganges dieser Zeitschrift haben wir (S. 178.) den Artikel, über die Ableitung des Wortes Dom, den Herr Dr. Ullmann in dem 4. Hefte 1842. der Studien und Kritiken hat abdrucken lassen, unsern Lesern mitgetheilt und mit unsern Bemerkungen begleitet. Es wurde dabei auch die Frage berührt, woher es gekommen, daß einzelne Kathedralkirchen Münster genannt werden, und wir haben zur Beantwortung dieser Frage darauf hingewiesen, daß dieses daher gekommen, weil die Geistlichkeit an einzelnen Domkirchen eine Art Mönchsleben geführt oder selbst Mönche gewesen. Ueber diesen Punkt wollen wir hier noch einige Bemerkungen nachtragen, durch welche das dort Gesagte in ein größeres Licht gestellt wird.

Die Bekehrung Deutschlands und die Organisirung der deutschen Diözesen geschah vornehmlich durch Mönche und so geschah es, daß auch in einzelnen Kathedralkirchen Mönche die bischöflichen Kapitel bildeten. Hier springt es nun von selbst in die Augen, wie solche Kathedralkirchen den Namen Münster (monasterium) erhielten, da sie ja auch eigentlich Klöster waren. Mabillon führt in Deutschland 7 solcher Domkapitel auf, nämlich: Freisingen, Salzburg, Utrecht, Eichstädt, Würzburg, Bremen und Regensburg. Die Beweise für die sechs erstgenannten hat er in den Actis O. B. Saecul. III. p. I. bei den Acten Corbinians, Rudberts, Gregors, Willibalds, Burchhards und Willehads, die für Regensburg aber, hat er in der Präfatio St. XVII. beigebracht. Es findet in Regensburg sich die eigenthümliche Einrichtung, daß Mönche und Canonici wechselten. Die Stelle, worauf diese Angabe beruht, ist von Arnolf, der im 11. Jahrh. selbst Mönch zu St. Emmeran in Regensburg war.

Est quoque alia causa, sagt derselbe, propter quam non

sunt constituti Abbates in praenominato monasterio. Ex eo quippe tempore quo primum a beato Bonifacio apostolicae sedis vicario iuxta decreta canonum in Baióario ordinabantur episcopi, vicissim sibi succedebant in huius episcopatu monachi atque canonici ita ut si antecessor esset canonicus, fieret successor monachus et iterum huic antecessori succederet canonicus Haec consuetudo usque ad nostra permansit tempora. Episcopalis vero sedes erat apud sanctum Emmerammum, usque ad tempora Caroli principis, qui hanc restituit civitatem. etc.

Eine andere Stelle, welche Licht über diesen Gegenstand verbreitet, findet sich bei demselben Arnolf. Sie lautet: Quod autem percontatus es, sub cuius regula degerent, paucis absolvam. In primis ergo promissionem faciebant secundum regulam sancti Benedicti coram episcopo, abbatis vices agente. Deinde licentiam dedit eis episcopus dandi et accipiendi propter inopiam loci. Lineis camisiis utebantur seniores qui eas habere potuerunt; ceteri laneis utebantur, ob penuriam scilicet cilicinarum vestium. Praepositus et decanus monasterium regebant post episcopum. Qui maioris erant aetatis, habebant cellas seu caminatas, iuniores inter se divisos propter custodiam. Communiter pauperem annonam habebant. Volatilia manducabant. Cetera faciebant secundum consuetudines quae in monasteriis regalibus ac temporis flerunt.

Auch von den bischöflichen Kirchen zu Magdeburg und Münster sucht Mabillon zu beweisen, daß ursprüglich statt der Kanonici Mönche die dortigen Domkapitel gebildet haben.

Wir haben früher auf den Zusammenhang der englischen und deutschen Kirche hingewiesen. Nun findet dieselbe Erscheinung, welche wir in Deutschland bemerkt, auch in England statt. Nach Mareßham, in der Präfatio zu dem monasticon Anglicanum, gab es auch in England 9 solcher bischöflichen Kirchen, an denen die Kapitel aus Mönchen zusammengesetzt waren. Der Grund davon, welcher aus der Geschichte der Einführung des Christenthums ohnehin leicht zu entnehmen ist, giebt Odericus Vitalis, der um das Jahr 1120 blühte, im 4. Buche seiner Historia ecclesiastica ausdrücklich so an, wie wir ihn früher angegeben haben. Augustinus enim et Laurentius, aliique primi praedicatores Anglorum monachi fuerunt, et in episcopiis suis, vice canonicorum, (quod vix in aliis terris invenitur) monachos pie constituerunt. Eine andere Stelle, welche hieher gehört, ist von Robert Ab-

bas de Monte, welcher zum Jahre 1152 schreibt: Sunt hodie in Gualia quatuor episcopatus, in Anglia septendecim. In octo eorum sunt monachi in episcopalibus sedibus. Hoc in aliis provinciis aut nusquam, aut raro invenies. Sed ideo in Anglia hoc reperitur, quia primi praedicatores Anglorum, scilicet Augustinus, Mellitus, Iustus et Laurentius monachi fuerunt. In aliis octo episcopalibus sedibus canonici saeculares, in una regulares.

Was den Namen monasterium betrifft, so hatte dieser und zwar bereits in der frühesten Zeit eine weitere Bedeutung. Ich berufe mich deshalb auf den h. Augustinus. Das Institut, welches er für das gemeinschaftliche Leben seiner Geistlichen errichtete, obgleich diese keine Mönche waren, wurde von ihm wegen der Aehnlichkeit und der Verwandtschaft mit der Lebensweise der Mönche, monasterium genannt. Volui habere, sagt er, in ista domo episcopi, mecum monasterium clericorum *). Von diesen monasteriis spricht auch wiederholt Possidius in der Lebensbeschreibung des h. Augustinus. Im 11. Kapitel heißt es: Perficiente doctrina divina sub sancto et cum sancto Augustino in monasterio Deo servientes, ecclesiae Hipponensi clerici ordinari coeperant. Et ipsi ex illorum sanctorum proposita venientes monasteria instituerunt, et caeteris ecclesiis promotos fratres ad suscipiendum sacerdotium praestiterunt. Es leidet keinen Zweifel, daß zu diesen monasteria keine Mönche gehörten, sondern nur Weltgeistliche und Kandidaten des weltgeistlichen Standes **). Man muß daher in den älteren Denkmalen der Kirche die monasteria wohl unterscheiden und sich daran erinnern, daß das Wort monasterium nicht überall ein Mönchskloster, sondern oft auch ein monasterium episcopale oder clericale bedeute. Solche monasteria werden z. B. erwähnt in dem Schreiben des h. Ambrosius an die Kirche von Vercelli (l. III.); wie wir bereits gelesen haben, bei Augustin (Sermo de diversis 49. 50.); bei Possidius a. a. O. Desgleichen geschieht ihrer auch Erwähnung auf dem Concilium zu Mainz (c. 20). Der bezeichnete Unterschied zwischen diesen monasteria wird auch mehrmals in den altenglischen Dokumenten hervorgehoben. Vergl. Wilkens, Concil. Angl. p. 86. 100. 160. Gale, p. 481. und

*) Sermo 40 de diversis.

**) Vgl. hierüber Thomassini vetus et nova disciplina. Partis I. seu Tomi I. lib. III.

die Historia de los seminarios clericales, en Salamanca 1778. S. 6—14.

Es leuchtet auch hieraus ein, wie Dom- und Stiftskirchen, an denen keine Mönche waren, Münster genannt werden konnten.

Ueber den Unterschied zwischen Bischof und Priester, in der altbritischen Kirche.

Dr. Friedrich Münter, Bischof von Seeland, hat in seinen Aufsätzen über die altbritische Kirche in den Studien und Kritiken Jahrgang 1833, 1. und 2. Hefte, eine Reihe von Behauptungen aufgestellt, welche durch den Ton der Zuversicht, in welchem sie ausgesprochen worden, den unvorbereiteten Leser überraschen und irreführen müssen. Wären die Behauptungen wahr, so würde es überflüssig sein, nach einer katholischen Kirche in England in der ältern Zeit zu fragen, da Alles, was das Eigenthümliche dieser Kirche ausmacht, dort fehlt.

Wir wollen diesmal den Punkt beleuchten, den wir in der Ueberschrift bezeichnet haben, und damit der Leser um so zuverlässiger urtheilen könne, wollen wir die Raisonnements von Münter hieher setzen *). Sie sind folgende:

„Diese Kirche, sagt er, hatte nämlich keine bischöfliche Succession; Presbyter ordinirten die Bischöfe. Das Kloster auf der Insel Hy, Y-Colmkill oder Jona, welches eine der berühmtesten Pflanzschulen der irischen Kirche war, und besonders Schottland mit Geistlichen versah, war im Besitze dieses Rechts. Unser Gewährsmann ist Beda, ein gleichzeitiger wohlunterrichteter Zeuge, dessen Worte außerdem so deutlich sind, daß sie keiner Erklärung bedürfen, so sehr man sich auch Mühe gegeben hat, sie in einem andern Sinne zu deuten. Es ist vom Mönche Aidan die Rede, den seine Mitbrüder zum Missionswerke geschickt fanden, und deshalb an ihren Freund, den König Oswald von Northumberland, schickten, da heißt es **): einer, den Hektor Boethius Corman nennt, sei an die Northumbrier geschickt worden, aber seiner strengen Sitten wegen ihnen nicht angenehm gewesen, und nach Hy zurückgekehrt.

---

*) Vgl. Döllingers Kirchengeschichte I. Bd. II. Abth. S. 181.
**) Jamieson. 54.

Redierit, sagt Beda, in patriam et in conventu seniorum retulerit, quia nil prodesse docendo genti, ad quam missus erat, potuisset. At illi, ut perhibent, tractatum magnum in concilio, quid esset agendum, habere coeperunt, desiderantes quidem genti, quam petebant, salutem esse, sed de non recepto quem miserant praedicatore dolentes. Tunc ait Aidanus, nam et ipse concilio intererat, ad eum de quo agebatur sacerdotem: Videtur mihi, frater, quia durior iusto indoctis auditoribus fuisti, et non eis iuxta apostolicam disciplinam primo lac doctrinae mollioris porrexisti, donec paulatim enutriti verbo Dei ad capienda perfectiora et ad facienda sublimiora Dei praecepta sufficerent. Quo audito omnium qui consederant ad ipsum ora et oculi conversi, diligenter quid diceret discutiebant, et ipsum esse dignum episcopatu, ipsum ad erudiendos incredulos et indoctos mitti debere decernunt; qui gratia discretionis, quae virtutum mater est, ante omnia probatur imbutus: sicque illum ordinantes ad praedicandum miserunt *). Es sind also die Seniores d. h. die Presbyteri im Concilium, im gemeinschaftlichen Rathe, versammelt, die den Aidan zum Bischof ordiniren. Daß Bischöfe dieser Versammlung beigewohnt und die Ordination verrichtet haben, wie die Anhänger des Episkopalsystems behaupten, erwähnt Beda mit keinem Worte. Er sagt auch in demselben Capitel ausdrücklich: Ab hac ergo insula, ab horum collegio monachorum, ad provinciam Anglorum instituendam, in Christo missus est Aidanus, accepto gradu episcopatus, quo tempore eidem monasterio Segenius abbas et presbyter praefuit. Und damit man nicht glaube, Beda habe ohne gehörige Sachkenntniß oder nachlässig geschrieben, braucht man nur zu erwägen, was er im vierten Capitel desselben Buches, wo von dem Kloster auf der Insel Hy die Rede ist, sagt: Habere autem solet ipsa insula rectorem semper abbatem presbyterum, cuius iuri et omnis provincia et ipsi etiam episcopi ordine inusitato debeant esse subiecti, iuxta exemplum primi doctoris illius, qui non episcopus, sed presbyter extitit et monachus. Er findet es ungewöhnlich, daß dem Abte von Hy, der kein Bischof, sondern nur ein Presbyter und ein Mönch sei, Bischöfe untergeordnet seien, wovon in der Folge die Rede sein wird. Waren nun aber die Aebte

*) Beda H. E. III. c. 5.

selbst nur Presbyteri, Seniores oder Maiores nata, wie Beda sie nannte, so konnten die Mönche doch keine höhere Würde haben: und die Presbyter von Hy ordinirten folglich Bischöfe, welche sie aussandten, um den Heiden das Evangelium zu predigen, und Beda, der im Schooße der römischen Kirche lebte, und der sehr wohl wußte, was für ein Unterschied diese zwischen Bischöfen und Presbytern machte, trägt doch kein Bedenken, den Aidan Episcopus und Pontifex zu nennen! Auch ist Aidan nicht der einzige, von dessen Ordination Beda auf diese Weise spricht. Sein Nachfolger war Finan; von diesem heißt es c. 25., Interea Aidano de hac vita sublato Finan pro illo gradum episcopatus a Scotis (den Mönchen) ordinatus et missus acceperat. Auch von einem Bischofe von Mercia, Trumhere, de natione quidem Anglorum, sed doctus et ordinatus a Scotis, ist c. 24 die Rede: und von Finan selbst wird gesagt, er habe Diuman zum Bischofe von Middlesex und Mercia ordinirt (c. 21.). Nach seinem Tode ward Colman Bischof, missus a Scotia d. i. von Hy Scotorum insula ac monasterio (c. 17.), und als dieser in sein Vaterland zurückkehrte, ward Tuda Bischof der Northumbrier, qui erat apud Scotos austrinos eruditus atque ordinatus episcopus (c. 26.). Dasselbe sagt Beda auch Cap. 21. von Ceollach, Diuma's Nachfolger. Es erhellt also hieraus, daß nicht nur die Presbyter auf der Insel Hy Bischöfe geweiht, sondern auch daß diese Bischöfe, wie von Finan ausdrücklich gesagt wird, wieder ordinirt haben, und Beda's Worte sind so deutlich, daß sie keine andere Erklärung zulassen *). So war es im sechsten, so auch, wie Beda in der aus dem vierten Capitel angeführten Stelle bezeugt, noch im siebenten Jahrhundert und es kann nach allem diesen nicht irre machen, wenn der Abt von Jona **), so wie die von Derry und Dunkeld, oft Bischof genannt wird, ja Columba, Abt von Jona, noch in der Mitte des XII. Jahrh. Erzbischof von Schottland heißt ***). Bischof und Abt scheinen gleichbedeutende Namen gewesen zu sein †), nicht bloß auf der Insel Hy, sondern auch in Irland, woher St. Columba, der Stifter des Klosters, kam, und woher er ohne Zweifel alle seine kirchlichen Einrichtungen entlehnt hat.

---

*) Voigt de Presbytero legitimo ordinationis ministro.

**) Jamieson 82. 83. 336.

***) Jamieson. p. 51.

†) Ibid. 336.

Wir werden, um diese Stelle zu beleuchten, unsern eigenen Gang gehen, da die Gedankenverbindung des Münterschen Aufsatzes uns zu einer leichten und richtigen Auffassung nicht geeignet scheint.

Die Mönche waren in den ältesten Zeiten nicht Priester oder hatten, wie sich das Kirchenrecht ausdrückt, den statum clericalem nicht. Sie gehörten in Allem, was den öffentlichen Gottesdienst betraf, zur Pfarre, in welcher sie wohnten.

Waren die Mitglieder, die zu einem Kloster gehörten, zahlreich, war das Kloster weit von der Pfarrkirche entlegen, und war es schwer einen Priester auswärts zu erhalten, so wurde einer aus der Mitte der Mönche zum Priester geweiht, und diesem der Gottesdienst im Kloster übertragen. Mönchen, welche sich durch Frömmigkeit auszeichneten, ertheilten eifrige Bischöfe gerne die Weihe, und Mönche, welchen die Handarbeiten nicht zusagten, bemühten sich, die Weihen zu erlangen. So geschah es, daß in der spätern Zeit, als ihre Besitzungen sich gemehrt, der Boden und das Volk cultivirt waren, die Mönche zugleich Priester wurden *).

Auf ähnliche Weise entstand eine besondere Art Bischöfe. Klöster, um welche herum viele Zellen (cellae) waren gebaut worden, welche weit von einem bischöflichen Sitze entlegen waren, erhielten einen eigenen Bischof, der aus der Mitte der Mönche gewählt wurde. Solche Bischöfe hatte das Kloster St. Martin zu Tours, St. Denis bei Paris.

Mabillon hat in dem Elogium des Abtes Fulrad aus dem Archive von St. Denys die Urkunde des Papstes Stephanus II. mitgetheit, in welcher dem gedachten Kloster ein eigner Bischof zugestanden wird. Et quoniam, heißt es darin, ad preces Chludovii filii Dagoberti regis, domnus Landericus Parisiacae urbis episcopus, a sua et omnium successorum suorum potestate deinceps, cum consilio suorum Canonicorum et fratrum suorum coepiscoporum regionis illius, coenobium vestrum et omnes ad eum servientes clericos quorumcunque ordinum in procinctu vestri monasterii absolvit: nos etiam idem et habere vobis episcopum per singulare privilegium concedimus, qui de vobis ab Abbate vel a fratribus in monasterio vestra electus et a fratribus nostris episcopis de illa regione consecratus, illa vestra monasteria a vobis aedificata provideat et vice nostri nominis ubi et ubi fuerint regat et praedicationi

*) Thomassin pars I. Tom. 1. III.

tam in ipso vestro monasterio quam in sibi subiacentibus deserviat *). Das Privilegium des gedachten Klosters einen eigenen Bischof zu haben, wurde vom Papste Hadrian bestätigt. Man sieht aus den Worten des Papstes, wie eine solche Einrichtung auch in dem Zuströmen des Volkes zu einzelnen Klöstern noch einen Grund mehr haben konnte. Ut penitus liceat ibidem habere episcopum, sicut a priscis temporibus et usque hactenus fuit: per cuius praedicationem populus qui a diversis regionibus devota mente quotidie ad sancta eius martyris Christi monasterii limina concurrit, remedium consequi mereatur animarum **). In den Annales Masciacenses bei Labbé tom. 2. bibliotheca nova heißt es: Anno septingentesimo nonagesimo Andegarius episcopus monasterii S. Martini obiit ***). Das Recht einen eigenen Bischof zu haben, wurde dem Kloster St. Martin zu Tours vom Papst Urban II. genommen. Die Mitglieder dieser Abtei hatten Klagen der französischen Bischöfe, insbesondere der römischen Legaten, hervorgerufen, da sie sich weigerten, dieselben mit den gebührenden Ehrenbezeugungen zu empfangen. Mosnierius hat 10 Bischöfe des Klosters St. Martin gezählt, und Mabillon hat noch zwei andere hinzugefügt.

Es ist hieraus klar, daß es Klöster gegeben, welche ihren eigenen Bischof hatten. Aber außer diesen gab es auch noch andere Bischöfe in den Klöstern. Nämlich nicht selten kam der Fall vor, von dem wir in dem Artikel über die irländischen Missionäre in Deutschland mehre Beispiele aufgeführt haben, daß die Bischöfe ihre Diözesen niederlegten und sich in ein Kloster zurückzogen.

Was nun das Verhältniß solcher Bischöfe zu dem Vorsteher des Klosters betrifft, welchem sie angehörten, so waren sie diesem in Allem, was die Ordensregel betraf, unterworfen.

Das Kloster auf der Insel Hy, welches der h. Columbkill gestiftet hatte, war eines der berühmtesten, die es gegeben hat. Seine Wirksamkeit war eine eben so ausgedehnte als fruchtbringende und glänzende. Daß eine solche Anstalt, aus welcher das Licht des Evangeliums nach allen Seiten hin ausströmte, durch dessen Einfluß christliche Kirchen und Anstalten entstanden waren, besondere Privilegien erhielt, läßt sich den-

*) Mabillon Acta O. B. saec. III. tom. I. p. XX. Praefat.
**) Iacob Sirmond. Concil. Gall. Tom. II.
***) Ducange s. v. episcopus.

ken. Eine Eigenthümlichkeit hatte das Kloster in den Augen Beda's auch darin, daß der Abt, obgleich nur Priester, doch über den Bischöfen stand. Die vielbesprochene Stelle Beda's lautet: Habere autem solet ipsa insula (Hy) rectorem semper abbatem presbyterum, cuius iuri et omnis provincia et ipsi etiam episcopi ordine inusitato debeant esse subiecti, iuxta exemplum primi doctoris illius, qui non episcopus sed presbyter extitit et monachus. Lib. III. c. 4.

Wie bedenklich es sei, aus dieser Stelle den Beweis zu ziehen, daß man in England keinen Unterschied zwischen Priester und Bischof gemacht habe, wollen wir jetzt zeigen.

Fürs erste bitten wir zu bemerken, daß diese Stelle ja nur eine Ausnahme statuirt. Ordine inusitato sagt Beda: es war also etwas Ungewöhnliches, etwas ordnungsmäßig nicht Vorkommendes. Nun könnte man ja sagen exceptio firmat regulam, und so bewiese die Stelle ja gerade das Gegentheil von dem, was sie beweisen soll! In ähnlicher Weise verhält es sich mit einer sehr bekannten Stelle des h. Hieronymus, welche man für die Gleichheit der Bischöfe und Priester anführt, in welcher die Worte: quid facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat? ebenfalls gerade das Gegentheil von dem beweisen, was die Stelle beweisen soll *).

Das genannte Kloster hatte seinen eigenen Bischof **), und man könnte dadurch zu der Annahme geneigt werden: Beda habe von solchen Bischöfen gesprochen. Allein das lassen die Worte Beda's nicht zu: indem er sagt: provincia et etiam episcopi nicht episcopus. Man muß demnach auch an Bischöfe denken, welche dem Kloster nicht unmittelbar angehörten. In dem ersten Falle würde die Stelle gar keine Schwierigkeit haben, da es ja in der Natur der Sache lag, daß solche Bischöfe in Allem, was die Klosterdiszíplin betraf, dem Abte unterworfen waren. Aber auch in dem zweiten Falle, ist die Schwerigkeit eine nur scheinbare. Es giebt nämlich in der katholischen Kirche eine hierarchia ordinis und eine hierarchia iurisdictionis. In ersterer Beziehung konnten die Bischöfe einem Abte der blos Priester war, nicht untergeordnet sein, aber wohl in der letztern. Der Fall nämlich, daß in letzterer Beziehung ein Bischof dem Priester untergeordnet ist,

*) Vgl. Grundsätze des Kirchenrechts von Cl. Aug. von Droste-Hülshoff. 2. Bd. I. Abth. S. 46. Note 172.

**) Usher Antiquitates p. 701.

ist ein häufig vorkommender. Wenn ein bischöflicher Stuhl erledigt ist, so hat der Kapitular-Vikar, obgleich er nur Priester ist, die bischöfliche Jurisdiktion. Der Bischof, z. B. der Weihbischof, kann in einem solchen Falle die Rechte seines Ordo nur mit Erlaubniß des Vikars ausüben, und so steht er in jurisdiktioneller Hinsicht unter einem Priester. Ein erwählter und bestätigter Erzbischof hat die Jurisdiktion über seine Erzdiözese, auch ehe er noch die bischöfliche Weihe empfangen hat. Wenn ein solcher nun z. B. bisdahin blos Subdiakon war, so tritt der Fall ein, daß die Suffraganbischöfe unter der Jurisdiktion eines Subdiakon's stehen.

Wegen des ungemein großen Ansehens, in welchem Columba und seine Stiftung auf Hy standen, blieben die Gemeinden, welche vornehmlich durch ihn waren bekehrt worden, seiner Jurisdiktion auch dann noch unterworfen, als sie zu Diözesen erhoben wurden, zumal da diese Bischöfe nicht selten Mönche aus dem bezeichneten Kloster waren. Aber gleichwie in dem vorgenannten Falle der erwählte, aber noch nicht konsekrirte Erzbischof seine Jurisdiktion über die Suffragane nicht als Subdiakon, sondern als erwählter und bestätigter Erzbischof hat: so hatte der Abt seine Jurisdiktion über die Bischöfe nicht als Priester, sondern in seiner Eigenschaft als Abt. Wenn die bezeichnete Erscheinung nun auch nichts hat, was mit den Grundsätzen der katholischen Kirche im Widerspruche stände, so war sie damals doch so selten, daß Beda sie allerdings als eine Eigenthümlichkeit hervorheben konnte, wie sie das auch noch heut zu Tage sein würde.

Die andere Stelle, welche zum Beweise für die Gleichheit zwischen Bischof und Priester aus Beda angeführt wird, wird uns nun beschäftigen.

Oswald, König der Northumbrier, hatte sich nach Irland, wo er früher als Gefangener gelebt hatte, an die Großen mit denen er bekannt war, gewendet, um irische Missionäre zur Verkündigung des Evangeliums in seinem Reiche zu erhalten. Aidan, Mönch aus Hy, würde dazu ausersehen. Beda, nachdem er dieses erzählt, (3, 5.) führt nun die Sage an (ferunt), wornach schon früher ein anderer Missionär zu diesem Zwecke nach Northumbrien war gesandt worden. Dieser aber soll unverrichteter Sache zurückgekehrt sein und den versammelten Mönchen erklärt haben, seine Mission sei an der Rohheit und Barbarei jenes Volkes gescheitert. Darauf habe sich Aidan erhoben und habe gesagt: Videtur mihi, frater, etc. Siehe die Stelle oben — sicque illum ordinantes ad praedicandum miserunt.

Fürs erste muß hier bemerkt werden, daß es noch gar so gewiß nicht ist, wie man annimmt, der gedachte Missionär sei ins Kloster zu Hy zurückgekehrt (im Texte steht rediit in patriam), und habe hier vor dem versammelten Convent jene Erklärung abgegeben. Vielmehr läßt sich eben so gut annehmen, dieser conventus seniorum sei von jenen Großen, jenen maiores natu Scottorum, zusammengesetzt worden, bei denen Oswald früher gelebt hatte, an die er sich auch um einen Missionär (antistes) gewendet hatte; und diese kamen nun zusammen, um einen neuen Missionär zu dem besagten Zwecke zu finden. Daß weltliche Große sich damit beschäftigen, Missionäre auszusenden, hat im mindesten nichts Auffallendes, zumal da die Bekehrung der Northumbrier, außer der religiösen auch eine politische Seite hatte. Daß Oswald sich während seiner Flucht auf Hy aufgehalten, ist nicht wahrscheinlich, Beda spricht nur von den maioribus natis Scottorum. Daß aber Geistliche von Hy an dieser Versammlung Theil nahmen, war natürlich, da das dortige Kloster die vornehmste Pflanzschule für Missionäre war. Ueberdies durfte ja kein Mönch ohne Genehmigung des Abtes das Kloster verlassen. Aber wie dem auch sei, für unsere Frage ist dies gleichgültig. Denn man darf nicht glauben, daß Aidan in der gedachten Versammlung ohne Weiteres und ohne alle Vorbereitungen sei zum Bischofe ordinirt worden. Was in der Erzählung so nahe zusammenfällt, konnte in der Natur der Sache sehr gut weit auseinander liegen. Beda giebt eine Sage an, erzählt die Hauptmomente ohne alle Mittelbegebenheiten anzuführen, ohne zu erzählen, was zwischen der Wahl und Weihe vorgegangen, ohne die Ceremonie der Weihe zu beschreiben. Napoleon erklärte sich zum Kaiser und ließ sich vom Papste krönen. Was liegt hier noch Alles in der Mitte! Gesetzt aber, die genannte Wahl wäre auf Hy vorgenommen worden, wie man annimmt, so würde der Ertheilung der bischöflichen Weihe ja nichts entgegengestanden haben, da sich hier, wie oben bereits angegeben worden, ein Mönch befand, der Bischof war. Ueberhaupt kann man sagen: Entweder nahmen die Mönche von Hy einen Unterschied zwischen Bischof und Priester an, oder sie nahmen ihn nicht an. Nahmen sie ihn nicht an, warum hatten sie einen unter sich, der die bischöfliche Weihe hatte, und warum weiheten sie den Priester Aidan noch zum Bischofe? Sollten die Mönche, die so bescheiden, so aufopfernd, so gleichgültig gegen alles Irdische uns geschildert werden: sollten sie auf einen durchaus leeren Titel einen Werth gelegt haben?

Aidan wählte die Insel Lindisfarne zu seinem bischöflichen Sitze, statt sich zu York niederzulassen, um seinen bischöflichen Sitz oder vielmehr sein Kloster von dem Geräusche der Welt fern zu halten.

Das Kloster Lindisfarne und die kirchlichen Einrichtungen daselbst wurden dem Kloster auf Hy nachgebildet. Construebantur ergo ecclesiae per loca, sagt Beda *), confluebant ad audiendum verbum dei populi gaudentes, donabantur munere regio possessiones et territoria ad instituenda monasteria, imbuebantur praeceptoribus Scottis parvuli Anglorum una cum maioribus studiis et observatione disciplinae regularis. Nam monachi erant, maxime qui ad praedicandum venerant. Monachus ipse episcopus Aidanus. In dem Leben des h. Cuthbert, sagt derselbe hiermit übereinstimmend, Aidanus quippe, qui primus eiusdem loci episcopus fuit, monachus erat, et monachicam cum suis omnibus vitam semper agere solebat, unde ab illo omnes loci illius episcopi usque hodie sic episcopale exercent officium, ut regente monasterium abbate, quem ipsi cum consilio fratrum elegerint, omnes presbyteri diaconi, cantores, lectores caeterique gradus ecclesiastici monachicam per omnia cum ipso episcopo regulam servent **). Man sieht hier die verschiedenen Ordines nicht blos aufgeführt, sondern auch den Bischof der dem Kloster als Mönch angehörte; überhaupt erklärt diese Stelle die oben angeführte, so gut, daß sie keiner weitern Erörterung mehr bedarf.

Wir kehren zum h. Columba zurück. Daß derselbe die bischöfliche Weihe nicht empfing, sondern stets Priester blieb, dies wird folgenden Umständen zugeschrieben. Columba, welcher würdig befunden worden war, die bischöfliche Weihe zu empfangen, begab sich deshalb zu dem h. Etcher. Etcher soll aus Versehen Columba nicht zum Bischofe, sondern blos zum Priester geweiht und Columba selbst soll hierin eine Fügung des Himmels erkannt und sich geweigert haben, die bischöfliche Weihe zu empfangen, welche Etcher ihm anbot, und welche er früher gesucht hatte ***). Diese Erzählung bietet manche innere Schwierigkeit dar, deren Erörterung nicht hieher gehört †);

*) III, 3. 5.
**) Mabillon An. O. S. B.
***) S. Lanigan S. 128.
†) Daselbst S. 129.

so viel ist aber daraus einleuchtend, daß der Unterschied zwischen Bischof und Priester derselben zu Grunde liegt.

Wenn auch kein Versehen irgend einer Art zu Grunde liegt; so läßt sich doch wohl begreifen, warum Columba die bischöfliche Weihe nicht empfing. Es hat nicht wenige Männer gegeben, welche, aus Demuth, sich weigerten die bischöfliche Weihe und selbst die Priesterweihe zu empfangen. Längere Zeit verwaltete Virgilius die Diözese Salzburg, ohne die bischöfliche Weihe zu haben. In dem Kataloge der Salzburgischen Bischöfe, welcher bei Canisius abgedruckt ist, werden fünf Aebte: Ansologus, Savolus, Ezzius, Bertrikus und Ammilon aufgeführt, welche ohne die bischöfliche Weihe empfangen zu haben, die Diözese Salzburg regiert haben *). Der h. Gregorius von Utrecht hat ebenfalls seine Diözese regiert, ohne je den bischöflichen Ordo empfangen zu haben.

In dem Leben Columba's wird eines Besuches erwähnt, den der Heilige eines Tages von Cronan erhielt. Cronan war Bischof, gab sich aber aus Demuth als solchen nicht zu erkennen. Columba ersuchte ihn, am Sonntage die Messe zu halten: Christi corpus ex more conficere. Bei der Messefeier entdeckte Columba, daß Cronan Bischof war **). Warum, sprach dann Columba zu ihm: „warum hast du bisher nicht zu erkennen gegeben, daß du Bischof seiest, und hast uns abgehalten, dir die Ehre zu bezeugen, welche wir dir schuldig sind?"

Wollte man nach der Methode, welche Münter hier befolgt hat, verfahren: so könnte man einen Schritt weiter gehen und behaupten, es sei kein Unterschied zwischen Priester und Volk überhaupt. Es hat ja auch Laienäbte, namentlich unter den Irländern (Scoten) gegeben, und Mönche, die Priester waren, haben unter ihnen gestanden. Ja selbst eine Reihe von Laienbischöfen hat es daselbst gegeben, d. i. solche Männer, welche, obgleich sie gar keine geistliche noch geistige Weihe hatten, doch an der Spitze der Diözesen standen, die Einkünfte davon zogen und sich durch bezahlte Bischöfe in geistlichen Dingen vertreten ließen. Vor dem Erzbischofe Celsus hatten 8 verheirathete Männer, die keine Weihe hatten, das Erzbisthum Armagh inne gehabt ***).

---

*) Canisius tom. 6. p. 1244.

**) Adamann im Leben Columba's B. 1. 44.

***) S. des h. Bernard Vita Malachiae c. 7.

Die übrigen Stellen, welche Münter für seine Ansicht aus Beda noch anführt, bedürfen keiner Erläuterung. Münter scheint die Quellen, die hier in Betracht kommen, nicht geprüft, sondern sich lediglich auf Jamieson *), den er citirt, verlassen und dessen Raisonnements nachgesprochen zu haben. Will man aber irgend in der Geschichte etwas entdecken, wovon die Geschichte nichts weiß, so muß man Männer wie Jamieson auf die Entdeckung aussenden, und man kann sich versichert halten, sie werden darin finden, was sie suchen.

Gymnasien.

Nachdem der Sturm, den man vor Kurzem auf die Universitäten gewagt, abgeschlagen worden, sind die Gymnasien Gegenstand heftiger Angriffe geworden. Wir verkennen keineswegs die Mängel, welche der Jugendbildung ankleben, und wir wünschen so sehr als Jemand, daß sie gehoben würden. Das einfachste Mittel dazu ist allerdings, diese Anstalten ganz über den Haufen zu werfen, alles Griechische und Latein, Alles, was nach dem klassischen Alterthume schmeckt, aus dem Unterrichte zu verbannen. Aber was wird dadurch gewonnen sein? Wird die Bildung darum Erziehung, sittliche, religiöse Erziehung werden? Wer möchte das behaupten? So wenig das Griechische und Latein uns schon zu sittlichen, rechtschaffenen Männern, zu treuen Dienern der Kirche und des Staates macht und die wahre Humanität verleiht: eben so wenig wird diejenige Bildungsweise dies für sich allein bewirken, welche man jetzt anpreiset. Man erwäge die Folgen, welche die Geringschätzung der klassischen Studien nach sich ziehen würden. Denn was ist unausbleiblicher, als daß ein großer Theil der Menschengeschichte für uns verloren gehe, wenn jene Ansichten allgemein geltend würden. Man wende nicht ein, daß die Geschichte dennoch fortbestehen könne. Ein Strom, dem man die Quelle abgestopft, muß allmählig versiegen. Und

*) S. An historical account of the ancient Culdees of Jona and of their Settlements in Scotland, England and Ireland. By John Jamieson D. D. F. R. S. et F. A. S. E. Edinburgh 1811.

welche Folgen müßten diese Pläne nicht für die christliche Wissenschaft und Erkenntniß selbst herbeiführen? Denn sind nicht die heiligsten Urkunden des Christenthums in griechischer und lateinischer Sprache geschrieben? Lassen sich diese verstehen ohne Verständniß des klassischen Alterthums? Das Mittelalter, welches man als überaus dunkel verschreit, hat uns die Schriftwerke des klassischen Alterthums erhalten; einfach fromme Mönche haben ihren Beruf darin gefunden, sie durch mühsame Abschriften fortzuflanzen, und das 19. Jahrhundert, welches sich seines Lichtes stets rühmt, wollte sie vernichten oder versiegelt dem Moder preis geben? Zu großes Licht blendet, und ist für das Auge schädlicher als selbst die Dämmerung. Es wäre aber eine arge und höchst folgenreiche Verblendung, wenn man die Gegenwart von einem so großen Theile der Vergangenheit losreißen wollte.

Man lasse die Gymnasien fortbestehen und bessere an ihnen, was an ihnen zu bessern nothwendig ist. Man weise dem Religionsunterricht, nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch, die gebührende Stelle in dem Lehrplane an, man kräftige die Lehren der Religion durch das Beispiel. Man widme auch dem Studium der neuern Geschichte, der Geschichte der christlichen Zeit, den Fleiß, den sie anzusprechen berechtigt sind, und bemühe sich die Lehrmethode zu befolgen, welche Lessing in der Stelle, die wir in dem vorigen Hefte S. 200. angeführt, so sehr empfohlen hat, und halte dabei überall den Zweck der Schulbildung im Auge. Man werde sich aber auch bewußt, daß Gymnasien keine Universitäten sind, und behellige die Schüler nicht mit Subtilitäten, die sie nicht verstehen. Es ist nothwendig, daß der Schüler an der Universität den Text der Klassiker behandeln, die Lesarten der Codices wägen lerne, die Vorschriften der Kritik und Grammatik praktisch übe. Aber jene Sicherstellung des Textes ist es nicht, worauf es ankommt, jene Conjekturen sind es nicht, welche dem Unterrichte den eigentlichen Werth geben: sie sind nur Voraussetzungen zum Zwecke. Es genügt ja nicht bloß, die Sprachen der Alten zu kennen, die Regeln derselben bis in die feinsten Verzweigungen aufzuzeigen, sondern in den Geist der großen Alten einzudringen, um an ihrem Geiste unsern eigenen Geist zu bilden und uns fähig zu machen, zu leisten, was sie geleistet haben, oder ihnen doch männlich nachzustreben. Wenn man Jemand die Gedichte Schiller's und Göthe's vorlegte, alle Lesarten aufzählte, wo es solche giebt, sich mit den Interpunktionen auf das sorgfältigste beschäftigte; was würden ihm diese

Gedichte sagen? Wie würden sie seinen Geschmack bilden? Für den Gymnasialunterricht passen diese gelehrten Beschäftigungen, so nützlich und nothwendig sie an ihrer Stelle sind, vollends nicht. Plurimae leges pessima respublica, sagt Tacitus; ein Unterricht, der bis in's Minutiöse eingeht, damit beginnt, kann am allerwenigsten hier angemessen sein. Wer kritisiren will, der muß zuvörderst ein Objekt haben, was er kritisiren soll. Ist ihm dieses Objekt aber noch ganz oder im hohen Grade fremd: worauf soll sein Urtheil sich stützen, woran sollen seine Regeln sich anlehnen? De grammaticis sic sentio, sagt Leibnitz, pleraque usu discenda, regulae deinde addendae ad perfectionem und Scioppius schreibt: Est et aliud quiddam, cuius nomine stultitiae palma recentioribus debetur, quod pueros grammaticae praecepta prius discere postulant, quam illi linguam latinam intelligant, quo quidem haud scio, quid magis absurdum et abhorrens cogitari possit, und damit stimmen Männer wie Scaliger, Casaubon, Vives, Facciolati, Geßner u. A. überein. Der Bildhauer arbeitet sein Kunstwerk zuerst aus dem Rauhen, und wenn dieses geschehen, geht er zur innern feinern Bearbeitung über, um demselben in allen Theilen die Richtigkeit der Züge, die Feinheit des Ausdruckes zu verleihen.

Man lehre die Schüler denken, man lehre sie urtheilen; man bilde ihren Geschmack; aber man lehre sie nicht Gefallen haben am Spitzfindigkeiten. Diese geben das falsche Wissen, dasjenige Wissen, was aufbläht.

Wenn man Jemand die Ode des Horaz an den Licinius grammatisch und historisch erklärt, so ist für die Sprachkenntniß und das gemeine Verständniß der Ode genug gethan. Aber es giebt überdies noch eine andere Weise, in den innern Zusammenhang der Ode einzudringen und sie zum Verständnisse zu bringen. Geschieht dieses in der Weise, wie wir meinen, so muß die Geistesbildung dadurch in ihrem eigentlichen Wesen gefördert werden, und der Schüler, der in dieser Weise unterrichtet wird, muß, wenn er überhaupt etwas werden kann, ein denkender Kopf werden. Statt aller nähern Auseinansetzung dieser Verfahrungsweise, wollen wir dieselbe an zwei Beispielen, von denen das eine aus dem Horaz, das zweite aus dem Virgil entnommen ist, klar zu machen suchen. Wir beginnen mit dem Horaz.

Ode an den Licinius.

(Horaz II. B. d. Oden.)

Ode VII.

I. Man entkleide die Ode von der Allegorie und von allem Poetischen.

1. Strophe.

Strebe nicht nach Größe, aber würdige dich auch nicht, aus zu großer Furcht vor den Gefahren, welche mit der hohen Stellung verbunden sind, zu sehr herab.

2.

Wer im Mittelstande lebt, hat weder die Unbequemlichkeit des zu niedern, noch auch den Neid, welcher den zu hohen Stand verfolgt, zu befürchten.

3.

Die Großen sind vielen Verfolgungen ausgesetzt, der Fall ist ihnen empfindlicher, und sie fallen leicht, eben weil sie hoch stehen.

4.

Wer seine Begierden zu mäßigen weiß (der Weise), hofft beim Unglück ein besseres, und fürchtet beim Glück ein schlimmeres Geschick. Alles ändert sich:

5.

Und wenn es dir jetzt übel geht, wird es darum nicht immer so sein; denn jedes Unglück verschwindet, und zuweilen lächelt uns das Glück wieder an.

6.

Sei muthig und stark im Unglück; aber ziehe dich auch weislich zurück, wenn dir das Glück sehr günstig wird.

II. Man gebe die Veranlassung, bei welcher, und den Gegenstand, wodurch der Dichter gerührt wurde, an.

Die Veranlassung war das sehr feindliche Betragen des Licinius gegen den August. Licinius wollte ihn stürzen, wo möglich, um sich wieder sein altes Ansehen und seine vorigen Reichthümer zu erwerben, vorzüglich galt es ihm um das Ansehen. Horaz sah dieses Betragen, und dachte nach Gewohnheit bei sich über die Unklugheit und Gefährlichkeit für Licinius nach. Aber soll Licinius sich denn zur Schmeichelei herabwürdigen, wie mancher Andere es thut? Auch das nicht: der weise Mann wirft sich nicht weg, aber er will lieber ein mittelmäßiges Ansehen, als groß sein; kurz: der weise Mann, d. i. der seine Begierden

zu mäßigen weiß, zieht den Mittelstand (eben den, worin Licinius jetzt lebt) allen andern vor. Denn im Mittelstande sich ruhig geben, schafft die größte Glückseligkeit. Dieses ist der Gegenstand, von dessen stummer, vielleicht mehre Tage fortgesetzter Anschauung der Dichter lebhaft ergriffen war. Während der Betrachtung des so liebenswürdigen Mittelstandes bleibt ihm aber immer die Vorstellung von der entgegengesetzten Denkungsart des Licinius gegenwärtig; denn dieser war sein Freund. Deßwegen ging seine Aufmerksamkeit auf die Vorstellung des Betragens desselben, als auf eine, die mit seinem Begehrungsvermögen in Verbindung stand, immer wieder zurück.

Daher der Anfang, nicht: Man handelt klüger; sondern weil die Vorstellung von Licinius noch besteht: Du handelst klüger rc.

III. Phantasiegang.

Du handelst klüger Licinius! wenn du weder stets suchst dich empor zu schwingen noch auch dich zu Schmeicheleien herabwürdigest. Die Vorstellung vom Emporschwingen kommt zuerst, denn dieses war das sichtbare Betragen des Licinius, wogegen er eiferte; also war die Vorstellung davon die stärkste, welche mit der Vorstellung vom Mittelstande verbunden war, und durch die Betrachtung desselben wurde sie immer noch gehoben bis zum Ausbruche. Die andere vom Herabwürdigen konnte durch den Contrast geweckt werden. Sie wurde aber hier wirklich durch denselben geweckt, weil wegen der immer noch lebhaften Hauptvorstellung: „der Mittelstand ist der Beste“ — die erste von Nichtemporstreben allein, als mangelhaft wahrgenommen wurde. Wegen der, durch die Stärke der Empfindung (diese große Stärke verräth große Liebe zum Licinius) außerordentlich aufgeregten, d. i. erhitzten Phantasie, kommen dem Dichter bei den Vorstellungen vom unablässigen gefahrvollen Emporstreben und von scheuem Herabwürdigen ähnliche und zwar starke andere Vorstellungen; — daher die Vorstellung von dem Benehmen eines Steuermanns. Wäre hier die Phantasie nicht außerordentlich aufgeregt gewesen, so würde ein Gleichniß entstanden sein, nämlich: Du handelst klüger, Licinius! wenn du rc. Wie der Steuermann klüger handelt, wenn er weder rc. Aber jetzt ergreift die Einbildungskraft die mehr sinnliche Vorstellung von der Schifffahrt allein, und läßt die weniger anschauliche, und daher auch weniger starke eigenthümliche fallen; es bleiben also die beiden starken vom Licinius

und von der Schifffahrt allein übrig, und werden wegen derselben Hitze der Einbildungskraft in eine zusammengedrängt. — Daher die Allegorie.

Die erste Vorstellung: Du handelst klüger, Licinius! wenn du ꝛc., ist ihrem Hauptinhalte nach einerlei mit der: — — — — — wenn du den Mittelstand lieb hättest. Diese Vorstellung aber, welche etwas noch zu Begründendes aussagt vom Mittelstande, ist mit keiner näher verbunden, als mit der vom Grunde desselben. Also: Wer den goldenen Mittelstand liebt, sich dabei hält, ist sicher gegen Armuth und Verachtung, d. i. er lebt im Mittelstande glücklich, und es darf ihn keiner wegen seines Glückes beneiden. Dieser erste Grund ist eine mit dem zu Begründenden näher verbundene Vorstellung, der zweite setzt den ersten voraus — daher diese Folge derselben. Die lebhafte Phantasie setzte für zwei allgemeine Gründe diese beiden individuellen. Sie fährt aber nicht fort in der Allegorie: weil die Vorstellung vom Mittelstand und dessen Vortheilen dadurch, daß diese der Hauptgegenstand seiner vorigen Betrachtung und jetzigen Rührung sind, eine solche Stärke und ein solches Interesse für ihn hat, daß sie die Einbildungskraft auf sich reißt und nicht einmal eine ähnliche geweckt wird; nun kann er das bei dieser Vorstellung gefühlte Interesse durch einen starken Zug ausdrücken — daher auream.

Die Vorstellung vom Neide war verbunden mit der Vorstellung von den Folgen desselben — daher: Man sucht den Großen vornehmlich zu stürzen, und fällt er, so ist ihm der Fall um so empfindlicher, je höher er stand, und alles Unglück trifft ihn leichter, eben weil er hoch steht. Warum in solcher Ordnung diese Vorstellungen gewendet wurden, ist einleuchtend. Die Entstehung der dreifachen Allegorie erklärt sich, wie in der ersten Strophe.

Durch die Vorstellung: daß dem Großen sein Unglücksfall empfindlicher sei — und daß auf ihn das Unglück leicht herabkomme — wurde, weil das bessere Loos des Mittelmäßigen daraus so stark und hell hervorleuchtete und also davon die Vorstellung fortbestand, nothwendig die so nahe damit verbundene einschränkende Vorstellung: „Auch den Mann im Mittelstande trifft doch wohl Unglück“ — geweckt. Aber von dieser dem Dichter hier im Grunde unangenehmen Vorstellung springt seine Einbildungskraft gleich über zu einer, diese so viel als möglich aufhebenden und daher angenehmen andern: „Daß das Unglück des im Mittelstande vergnügten Mannes (denn einem Andern gilt es ja nicht), aber weit geringer und

seltener sei; aber auch über diese eilt die lebhaft erregte Einbildungskraft gleich wieder weg zu dem Grunde dieser Behauptung, als worauf Alles ankam. Und der Grund, warum das Unglück dem für den hohen Stand eingenommenen Mann empfindlicher ist, als dem im Mittelstande, liegt in Beider Verstandes- und Herzensbeschaffenheit; der hohe Stand ist jedem das höchste Ziel aller Wünsche: wird er also gestürzt, so glaubt er Alles verloren zu haben und verzweifelt. Nicht so der im Mittelstande lebende Mann, er nennt ihn wohlgeordnet, weise — sondern wohl bekannt mit der Veränderlichkeit des menschlichen Glückes, denn eben wegen seiner Bekanntschaft damit strebt er ja nicht nach Höhe, hofft er jetzt wieder eine neue Veränderung des Glückes. Diese letzte Vorstellung, weil sie die verlangte ist, nämlich die, weßwegen das Unglück dessen, welcher die Mittelmäßigkeit liebt, weniger drückt, hat den vollsten Reiz für das Herz des Dichters — er ergreift sie und spricht sie aus. Der zweite Grund: „den die Mittelmäßigkeit, die mediocritas Liebenden, trifft überdies das Unglück auch seltener — welche Vorstellung durch die Vorstellung von häufigerem Unglücke der Großen geweckt wurde, liegt ebenfalls in der Einsicht und in der Herzensbeschaffenheit des Weisen; weil er nämlich die Veränderlichkeit des Glückes kennt, und nicht durch übermäßige Liebe zur Größe hingerissen wird, so traut er dem Anlachen des Glückes nicht, sondern hält sich, wenn es günstig scheint, eben wegen seines wohlgeordneten Verstandes und Herzens, d. i. eben wegen seiner Weisheit, zurück und wendet dadurch von den ohnehin selteneren Unglücken seines Standes noch Manches ab. Auch diese Vorstellung wird aus demselben Grunde, wie die vorige, ausgesprochen. Also: Sperat infestis, metuit secundis bene praeparatum pectus.

Die Vorstellung von dem Hoffen im Unglück ist hier, worauf der Vorrang dessen, wer den Mittelstand lieb hat, vorzüglich beruht, wenn auch er im Unglücke ist. Des Dichters Einbildungskraft verweilt also wegen der Stärke derselben dabei, stellet sich vor, wie der Weise sich tröstet und mit welch' großem Grunde — daher informes hiemes etc. (die Allegorie entsteht wie in der ersten Strophe); er wiederholt aber eigenthümlich: non si male nunc etc., weil sein Herz davon so sehr voll ist, daß er sie auch nach dem vorgestellten Bilde: non informes etc. nicht verlassen kann. Während des eigenthümlichen Ausdrucks bringt die Einbildung ein anderes Bild heran: quondam cithara tacentem etc. und stellt auch dieses noch dar.

Aber ungeachtet des Trostes fühlt doch der Weise den Druck des Unglückes, daher ist die nächste mit der Vorstellung des Trostes verbundene Vorstellung: man muß diesen Druck pro tempore starkmüthig tragen. Die Liebe, welche zu einem so weisen Manne durch die vorigen Vorstellungen in ihm rege geworden, hat ihn so hingerissen, daß er seinen Ort vergessen — daher die Apostrophe appare — und die Ermunterung, so wie er thut, immer zu handeln: Wann? im Unglücke? Auch im Glücke — daher: sapienter idem. Die letzte Allegorie entsteht wie alle vorigen.

IV. Welchen Nutzen schafft die Einkleidung in eine Allegorie für die leichtere Aufnahme der vorgetragenen Wahrheit, bei dem dawider eingenommenen Licin? ꝛc.

Wir gehen, ohne jene Frage zu beantworten, nun zu dem zweiten Beispiele über. Es ist die Stelle aus der Aeneide, 4. Buch von V. 450—469.

1. Ist es natürlich, daß Dido in ihrem jetzigen Zustande (wo auch der letzte Versuch, den Aeneas wenigstens noch eine kurze Zeit zurückzuhalten, fehlgeschlagen ist), den Tod wünschet, was sie vorher noch nicht gethan?

2. Ist es unwahrscheinlich, daß alle die angeführten Zeichen und Vorbedeutungen gerade zu dieser Zeit zusammengetroffen seien?

Man beweise die (verneinende) Antwort.

Der Beweis wird geführt, indem man zeigt, daß diese Zeichen bei ihr (das dritte ausgenommen) durch die im Wahnsinn überspannte Phantasie, entstehen und das vierte geweckt werden mußte.

Bei diesem Beweise verbreite man sich zugleich auch darüber: ob die Zeichen einzeln so richtig angegeben seien. Wäre es z. B. nicht besser, wenn Sichäus aus dem Tempel bestimmte verständliche Sätze gesprochen hätte?

3) Ist es natürlich, daß der Dichter die Dido, welche er vorher doch nicht dumm und abergläubisch geschildert hat, jetzt auf Vorbedeutungen und Zeichen achten, ihnen Glauben beimessen, und sich dadurch gar im Beschlusse des Selbstmordes bestärken läßt?

4. Welchen Eindruck macht der V. 456: hoc visum nulli etc. Ist das glaublich?

5. Man zeige das Poetische im Ausdrucke.

Antwort ad 2. Es wäre allerdings unwahrscheinlich und auch dem Didonischen Zeitalter müßte es unwahrscheinlich vorgekommen sein, wenn der Dichter gesagt hätte, fünf überna-

türliche Vorbedeutungen derselben Sache seien hier zusammengetroffen. Denn war gleich das Didonische Zeitalter und waren die Römer gewohnt, überall Zeichen zu sehen, und Vorbedeutungen zu vernehmen; so war es ihnen doch, wie den Abergläubigen überhaupt, ungewöhnlich, daß derselbe Mensch diese über eine und dieselbe Sache in Menge finden sollte. Ich beziehe mich für den Beweis dieser Behauptung auf alle Geschichten und Erdichtungen aus der Vorzeit. Aber auch die Natur der Sache beweis't dieses jedem Nichtabergläubigen zur Genüge. Denn, entweder waren diese Zeichen wahre oder falsche Vorbedeutungen. Waren sie wahr: so reichte eine hin, um den Zweck zu erreichen. Waren sie falsch: so waren sie das Werk der Täuschung, die aus einer aufgeregten und erhitzten Phantasie hervorging. Nun weiß man aber, daß Niemand in der Regel eine so feurige, so anhaltend feurige Phantasie habe, daß sie den Menschen in einer Sache, mit der er sich lange herumgetragen, mehr als einmal täuschte. Wenigstens sind Phantasten dieser Art eine seltene Erscheinung. Das Zeichensehen war aber, wie bereits erwähnt, bei den heidnischen Römern etwas äußerst Gewöhnliches. Die klassischen Schriftsteller liefern überall Belege für diese Behauptung. Es würde ihnen daher, da sie in diesem Punkte so viele Erfahrung hatten, unglaublich vorgekommen sein, wenn Jemand ihnen erzählt hätte, er habe über eine und dieselbe Sache viele außerordentliche Zeichen und Vorbedeutungen vernommen. Der Dichter durfte also auch dem römischen Leser nicht sagen, obgleich er die Wirklichkeit der Zeichen nicht bezweifelte, daß Dido fünf solcher Zeichen vernommen hätte; höchstens durfte er wegen der Wichtigkeit der Sache und der Person, eines mehr als gewöhnlich angeben. Aber Virgil übertreibt hierbei nicht, wie ein weniger scharfsinniger und begabter Dichter vielleicht gethan haben würde. Er führt nur ein einziges außerordentliches Zeichen, das erste (dieses mußte wegen der großen Hitze der Einbildungskraft, die erfordert wird, damit Jemand dieses zu sehen glaube, außerordentlich d. i. selten sein); dieses allein giebt er auch nur als ein vorzügliches aus, indem er es visum, Erscheinung, nennt. Keinem der andern giebt er diesen Namen und in dem Verse: hoc visum nulli, non ipsi effata sorori est, giebt er genug zu erkennen, daß dieses auch der Dido das Vorzüglichste gewesen, daß es vor den übrigen sie in ihrem schrecklichen Vorhaben bestärkt habe. Das Zweite, was seiner Natur nach eben so außerordentlich ist, aber hier natürlich entstehen mußte, und

deswegen nicht übergangen werden durfte, zieht er, weil der gewöhnliche Römer an eine natürliche Entstehung nicht dachte, gleich in Zweifel, um nicht unwahrscheinlich zu werden, durch Verdoppelung der außerordentlichen Zeichen. Man wird hier nicht einwenden, er hätte das erste, was doch von dem zufälligen Opfer abhing, auslassen sollen, damit er dem zweiten natürlichen seine Kraft lassen könne. Nein, das Opfer war nicht zufällig, sondern wurde gewöhnlich absichtlich unternommen, um den Willen der Götter zu erforschen; und mußte er sie das Opfer zu dem Ende verrichten lassen, war es wenigstens dienlich, die Wahrscheinlichkeit des ganzen Herganges zu befördern, so mußte er sie auch hierbei eine neue Erscheinung sehen lassen; denn wie sehr würde es nicht befremden, wenn die Götter sie keiner Erscheinung würdigten, da sie diese durch Opfer suchte und ihr nachher ungesucht ertheilten. Also war dem klugen Dichter nichts übrig, als von dem zweiten Zeichen zu sagen: sie habe dieses zu hören geglaubt, verba et voces exaudire visa. Die drei folgenden Zeichen konnte er aber ohne alle Einschränkung hinzusetzen. Denn diese waren nicht übernatürliche, und daher seltene; jeder Römer hatte diese, wenn er anders nur abergläubisch genug war, natürliche, alltägliche Erscheinungen als Vorbedeutungen anzusehen, tagtäglich in Menge. Virgilius hat also nicht, was sonst in diesen Umständen so leicht geschieht, die Sache bis zur Unwahrscheinlichkeit übertrieben. — Die Zeichen sind alle richtig angegeben. Das Erste: Man war gewohnt, bei den in solchen Umständen unternommenen Opfern ein solches Zeichen zu vernehmen, welches mit dem damaligen Zustande des Opfernden übereinstimmte; die Verwandlung des Weines in Blut und zwar in dickes, schwarzes, überhaupt in gräßliches Blut, stimmte mit dem Entschlusse der Dido, sich zu morden, vollkommen überein: denn die Verwandlung des Weins in Blut gehörte unter die mala omina *).

Valerius erzählt von Xerxes, als dieser mit dem Gedanken umging, Athen zu zerstören, ein ähnliches malum omen; und ein malum omen erwartete ja, zufolge des gefaßten Entschlusses, Dido.

Der Dichter läßt sie also mit Recht schwarzes, gräßliches Blut, wie das, womit der gewaltsam Durchstochene bedeckt ist, sehen. — Warum aber (wenn Jemand das fragen sollte) sie gewöhnlich mit ihrem Zustande übereinstimmende Zeichen sehen,

*) S. Cerda zu der Stelle.

ist offenbar, wenn man bedenkt, daß die Einbildungskraft die Mutter davon war. Will man hiernach psychologisch die gegenwärtige Verwandlung vor den Augen der Dido beurtheilen; so findet man, daß die Erscheinung am natürlichsten diese, und jetzt so beschaffen sein mußte, daß also der Dichter wahrscheinlich wohl mehr der Psychologie als dem Aberglauben, in der nähern Bestimmung gefolgt sei.

Uebrigens aber thut ein Dichter genug, wenn er dem Volksglauben treu folgt. Darnach muß er beurtheilt werden —: er stimmt dann auch überein mit der Psychologie, weil der Aberglaube des Volkes in der Wirkungsart der Seelenkräfte seinen Grund hat; durch psychologische Bestimmung dessen, was der Aberglaube noch unbestimmt gelassen hat, wird seine Erdichtung nur vollkommener: eine solche ist hier das Wort obscoenum.

Das zweite. Dieses war ein oft eintretendes Zeichen und der Dichter fand es, wie schon gesagt ist, in diesen Umständen natürlicher, als daß er es hätte übergehen können; weil es aber dem Römer eben so natürlich als das erste scheinen mußte, so zog er das wirkliche Dasein desselben in Zweifel (aus dem schon angegebenen Grunde); denn was war natürlicher, als daß Dido jetzt an Sichäus zurückdachte, als daß sie ihn wegen der begangenen Untreue erzürnt glaubte, daß sie zitterte bei dem Gedanken an sein nahes Grabmal, daß sie mit Angst Vorwürfe erwartete und wirklich seine Stimme hörte! Dieses konnte dem Dichter als Psychologen nicht entgehen. Aber verständliche Sätze reden, ist wider die Sitte der Gespenster. Sichäus durfte also nur Laute von sich geben. Warum aber die Geister nie verständlich sprechen, sondern dem Zuhörer überlassen, in ihre Worte einen Sinn zu legen, ist ebenso wenig schwer zu begreifen, als warum irdische Geister, die noch in Fleisch und Bein herumwandeln und die Welt zu erleuchten glauben, sich oft dunkel und unverständlich ausdrücken.

Alexius Aurelius Pelliccia.

Pelliccia's Name ist durch sein vornehmstes Werk über die kirchlichen Alterthümer, welches er unter dem Namen Politia Christiana herausgegeben hat, unter den deutschen Theologen, unter den Freunden der christlichen Alterthümer und des kanonischen Rechts vortheilhaft bekannt geworden. Von den Lebensverhält-

nissen dieses Mannes hat man in Deutschland wenig erfahren, ja in Italien und selbst in seiner Vaterstadt ist es nicht leicht, Notizen über ihn zu erhalten. Unter diesen Umständen glauben wir die nachfolgenden handschriftlichen Mittheilungen, so einfach sie sind, für die Besitzer jener Werke und für die Gelehrtengeschichte hier mittheilen zu müssen. Dieselben sind von einem Neapolitaner, der die Papiere Pelliccia's vor sich hatte, für die Kölner Ausgabe der Politia verfaßt worden, gingen aber zu spät ein, um bei jener Herausgabe noch benutzt werden zu können. Das Manuskript ist italienisch.

Alexius Aurelius Pelliccia wurde am 17. November 1744 zu Neapel geboren. Sein Vater Januarius Pelliccia und seine Mutter Oriola Grani stammten von Patrizier-Familien aus Tropea im obern Calabrien ab. Aurelius zeigte in seiner Kindheit ein lebhaftes und unruhiges Temperament, welches ihn zum Lernen wenig aufgelegt machte. Sein Vater ließ sich seine Erziehung sehr frühzeitig mit großem Ernste angelegen sein. Aber der Erfolg entsprach seinen Bemühungen nicht; denn was er auch thun mochte, er konnte seinen Sohn nicht zum Lernen bringen. Als der unruhige Knabe neun Jahre alt geworden, ging plötzlich durch einen besondern Vorfall eine Veränderung mit ihm vor. Eines Tages, da der Vater alle Mittel wieder vergebens versucht hatte, den Knaben zum Lernen zu bringen, machte er ihm in Gegenwart seiner Mutter und seiner Gespielen sehr heftige Vorwürfe. Der Knabe, heftig aufgeregt, schloß sich auf seiner Stube ein, warf sich auf die Erde hin, und biß vor Zorn in den Boden, und war auch zur Essenszeit nicht zu bewegen, sein Zimmer zu verlassen. Die Aufregung war so groß, daß er krank wurde. Der Vater wurde durch diesen Vorfall heftig ergriffen und bot Alles auf, um die Gesundheit seines Sohnes wieder herzustellen. Es gelang dieses; der Knabe schämte sich von dieser Zeit an seines frühern Müßigganges, und lernte so fleißig, daß er von Allen, die ihn kannten, bewundert wurde.

Im 16ten Jahre nahm er das geistliche Kleid, und in seinem 24ten wurde er, nachdem er in Gegenwart des Erzbischofes von Neapel Thesen aus der Theologie, Polemik und Dogmatik öffentlich vertheidigt hatte, zum Priester geweiht. In seinem 23ten Jahre übersetzte er das Leben Jesu aus dem Französischen Tillemont's in's Italienische.

In seinem 25sten Jahre gab er Vorlesungen über die Liturgie, vor einer Congregation von Priestern von der Conferenz genannt, Congregazione de' preti detta della conferenza.

Im Jahre 1772 und im 28sten seines Alters gab er in italienischer Sprache eine Abhandlung über das öffentliche und Privat-Gebet für die Könige sowohl in der Griechischen als Lateinischen Kirche, heraus. Beide Schriften erschienen beim Buchhändler Moro. Monsignor Gürtler, damals Beichtvater der Königin von Neapel, Maria Carolina von Oesterreich, schickte ein Exemplar an die Kaiserin Maria Theresia. Es sollte auf Befehl der Kaiserin in's Deutsche übersetzt werden; da sie es aber wünschte, daß es auch in Ungarn gelesen würde, so veranlaßte sie Pelliccia selbst, es in's Lateinische zu übertragen. Diese Uebersetzung, welche bedeutende Zusätze erhielt, wurde zu Neapel bei Michael Morelli in 4to gedruckt. 500 Exemplare wurden nach Wien gesandt.

Im Jahre 1778 (im 34sten seines Alters), da bei der Universität zu Neapel zwei Concurse eröffnet waren, die eine für die Ethik, die andere für das kanonische Recht, erhielt er die Honorar-Professur der kirchlichen Archäologie an der genannten Universität.

Im Jahr 1779 im 36sten seines Alters, gab er seine *Politia ecclesiastica* in 4 Bänden in 8. heraus. Im folgenden Jahre wurde das Werk zu Vercelli von der typographischen Societät neu aufgelegt, und mit einzelnen Zusätzen des Abbate Lanzi zu der Abhandlung de re Christianorum lapidaria vermehrt. Im darauf folgenden Jahre wurde dieses Werk in Venedig von Monaldini neu aufgelegt, und da es in den Oesterreichischen Collegien und Seminarien eingeführt wurde: so erschien dort abermals eine neue Auflage *).

Pelliccia widmete sich jetzt ganz dem Studium der vaterländischen Geschichte und des Mittelalters. Im Jahre 1778 gab er bei Perger zu Neapel 5 Bände in 4. heraus, welche bis dahin unedirte, meist zur Geschichte des Königreichs Neapel gehörige, Chroniken, Tagebücher u. s. w. enthalten.

Pelliccia, der nur sich und seinen Studien lebte, wurde 1806, als Neapel unter die Herrschaft der Franzosen gekommen war, von Monsignor della Torre zum Provikar der erzbischöflichen Kirche von Neapel ernannt. In diesen Verhältnissen hatte er Gelegenheit, seine gründlichen Kenntnisse

*) Die neueste Ausgabe dieses Werkes ist unter dem Titel: Alexii Aurelii Pelliccia de Christianae ecclesiae primae, mediae et novissimae aetatis, politia libri sex, duobus tomis comprehensi, zu Köln im Jahre 1838 bei Bachem in 2 Bänden erschienen.

im kanonischen Rechte an den Tag zu legen. Besonders bot ihm ein berühmter Ehescheidungsprozeß die Veranlassung dazu dar. Seine Entscheidung wurde von allen Sachverständigen bewundert.

Am 18. Dezember desselben Jahres wurde er Ehrenmitglied der Königl. Societät d'incoragiamento di Napoli, und in dieser seiner Eigenschaft vom Minister des Innern und dem der auswärtigen Angelegenheiten bestätigt. Im Jahre 1808 den 19. August wurde er zum Mitglied der Academia Italiana ernannt. Ein Jahr später, an demselben Tage, bewilligte ihm Joachim Napoleon eine monatliche Gratifikation von 50 Dukaten. Am 4. Januar 1810 erhielt er das Diplom als Mitglied der Königl. Societät (Società Reale). Den 19. Dez. 1811 wurde er zum Mitgliede der General-Kommission für die Archive ernannt. Inzwischen fuhr er unermüdet fort, sich dem Studium der Paleographie und Diplomatik zu widmen, und im Jahre 1812 den 1. Januar erhielt er an der Universität zu Neapel die Professur der Diplomatik. Am 16. December desselben Jahres wurde er Vice-Präsident der General-Kommission für die Archive. Dann wurde er, in Anerkennung seiner Verdienste, zum Ritter des Ordens beider Sicilien ernannt. Am 13. November 1816 wurde er vom Könige Ferdinand in seiner Professur der Diplomatik bestätigt. Im Jahre 1819, am 9. Juni, wurde er Dekan in der philosophischen Fakultät. 1820 ließ er eine kleine Schrift über die Verehrung der griechischen Kirche gegen die seligste Jungfrau drucken (bei Raffaele Raimondi). 1823 gab er den ersten Band seiner arte critica Diplomatica unter dem Titel: Istituzioni di Diplomatica etc. bei Giacomo zu Neapel heraus; er war im Begriff, auch die übrigen Bände der Presse zu übergeben, als er am 26. Dezember 1823 vom Tode erreicht wurde.

Es finden sich noch unedirt von ihm vor: zwei Bände der ebengenannten Diplomatik; ein anderes Werk: Antichità topografica della città di Napoli, ist unvollendet; ein Manuskript über den Ursprung des Eigenthums ꝛc. findet sich noch nebst manchen andern in seinen Papieren vor.

Pelliccia starb im Alter von 79 Jahren. Er war hoch von Statur, aber wohl proportionirt, und obgleich er eher zart gebaut aussah, so war er doch fest und stark. Er hatte ein längliches Gesicht und eine gute Gesichtsfarbe; seine Nase war lang und wohl proportionirt; seine Stirne hoch und breit und ganz kahl. Seine Augen waren blau, in dem Ausdrucke seines Ge-

sichtes war Milde, aber mit Würde gepaart. Daher das Zutrauen, welches Jeder zu ihm gewann, der sich ihm näherte. Er war freundlich und höflich, und befand sich gerne in Gesellschaft von Personen, welche heiter waren. Mit einem reinen Lebenswandel verband er eine seltene Klugheit. Der Neid war ihm fremd, und was Haß war, kannte er nicht; im Gegentheile aber war er bescheiden, sanft, voll Liebenswürdigkeit und Mäßigung. Er war von Ehrgeiz und dem Streben nach Auszeichnungen in jeder Beziehung frei. Nur die guten, nicht die übeln Eigenschaften der Gelehrten hatte er sich angeeignet. Er war ein thätiger Christ, wohlthätig, ohne Ostentation, fromm ohne Bigotterie; man kann ihn einen vollkommenen Geistlichen nennen.

Die obengenannten Manuskripte befinden sich bei seinem Neffen Januarius Benincasa zu Neapel, eben so die Dokumente seiner Anstellungen und Auszeichnungen. Er wurde nach seinem Tode gemalt; das Portrait befindet sich in dem Besitze seiner Nichte.

Christliche Inschriften.

Es gibt gewiß noch immer Leute und selbst Gelehrte, welche das Interesse, welches von Einzelnen den Inschriften gewidmet wird, nicht begreifen und einer unnützen Liebhaberei zuschreiben. — Wie wichtig die Inschriften für die Geschichte sind, braucht man dem Kenner gegenüber nicht zu sagen. Die christlichen Inschriften können aber außer dem historischen Interesse in vielen Fällen auch ein dogmatisches haben. In dieser Beziehung ist eine Inschrift, welche der Bischof Dupuch von Algier neulich in Afrika gefunden hat, von großem Interesse und wir bedauern sehr, daß wir nicht im Stande sind, dieselbe auch in der Ursprache hier mitzutheilen. In der Französischen Uebersetzung lautet dieselbe:

LE 5 DES NONES D'AVRIL. PASSIONS DES MARTYRS MARIEN ET JACQUES. SOUVENEZ-VOUS DEVANT LE SEIGNEUR DE CEUX DONT VOUS CONNAISSEZ LES NOMS.
† † L'AN 259.

Es ist nämlich aus dieser Inschrift klar, daß man die

Lehre von der Anrufung der Heiligen um das Jahr 259 konnte. Diejenigen, die sich in das Gebet der Märtyrer empfohlen, haben ihre Namen ohne Zweifel um deswillen nicht genannt, weil sie fürchteten, dadurch als Christen erkannt und ergriffen zu werden. Die Verfolgung, in welcher die in der Inschrift Genannten die Märtyrerkrone erlangten, war die vom Kaiser Valerian im J. 258, in demselben Jahre, in welchem man die tausendjährige Dauer Roms feierte, neu ausgeschriebene. In Rom war es der Papst Sixtus, in Carthago der Bischof Cyprianus, welche in diesem Jahre hingerichtet wurden. Die Verfolgung hörte mit dem Tode Valerians im Jahre 259 auf.

Ich will bei dieser Gelegenheit einige andere christliche Inschriften hier mittheilen, welche dieselbe Lehre von der Anrufung der Heiligen beweisen. Sie haben sich in den römischen Katakomben gefunden, und viele andere könnten ihnen noch beigefügt werden. Die erste lautet:

ATTICE SPIRITVS TVS
IN BONV ORA PRO PAREN
TIBVS TVIS.

Sie ist aus dem Coemiterium von St. Calixtus. S. Murat. Nov. Thesaur. p. 1833. Die zweite lautet:

SABBATI DVLCIS
ANIMA PETE ET RO
GA PRO FRATRES ET
SODALES TVOS

Sie ist aus dem Coemiterium von Gordianus und Epimachus. Das. S. 1934.

Die dritte ist folgende:

AVRELIVS AGAPETVS ET AVRELIA FELICISSIMA
ALVMNE FELICITATI DIGNISSIME QVE VICSIT
ANNIS XXX ET VI
ET PETE PRO CELSINV CONIVGEM.

Sie wurde im Coemiterium di Trasone gefunden. (Bei Oderici syll. vet. Inscript. S. 263.

Die vierte lautet:

ANATOLIVS FILIO BENEMERENTI FECIT
QVI VIXIT ANNIS VII MENSIS VII DIE
BVS XX ISPIRITVS TVVS BENE REQVIES
CAT IN DEO PETAS PRO SORORE TVA

Sie wurde auf dem Coemiterium der Priscilla gefunden,

und ist in Marini's Handschrift in der Vaticanischen Bibliothek aufgezeichnet.

Die fünfte:

GENTIANVS FIDELIS IN PACE QVI VIX
IT ANNIS XXI MENSS. VIII DIES
XVI. ET IN ORATIONIS TVIS
ROGES PRO NOBIS QVI SCIMVS TE IN ☧

Sie ist aus dem Coemiterium der h. Agnes und befindet sich jetzt im Vatican.

Ich will diesem eine andere Inschrift hinzufügen, welche über eine verwandte Lehre, die Lehre von der Fürbitte für die Abgestorbenen spricht. Sie findet sich in der Sylloge Veter. Inscript. von Oderici S. 265. und lautet:

VT QVISQVIS DE FRATRIBVS LEGERIT ROGET DEV
VT SANCTO ET INNOCENTE SPIRITO AD DEVM
SVSCIPIATVR.

Die Aechtheit dieser Inschriften in Zweifel zu ziehen, dazu sind keine Gründe vorhanden, und sie läugnen wollen, würde somit unvernünftig und widervernünftig sein. Sie finden sich tief in den unterirdischen Gängen der Katakomben an verborgenen, oft schwer zugänglichen Orten, mit Kalk an den Gräbern befestigt, und Alles in einem Zustande, welcher an keinen Betrug denken läßt. So sprechen auch die Steine für die katholische Lehre. Vielleicht finden wir Veranlassung, nächstens mehre solcher Inschriften über christliche Lehrpunkte hier mitzutheilen.

Note. Sehr viele von den oben bezeichneten Inschriften rühren von Leuten her, welche orthographisch und richtig zu schreiben nicht verstanden Der Schluß daraus, daß diejenigen, von denen diese Inschriften herrühren, also zur gemeinen Volksklasse gehören, ist nicht ganz richtig. Unter den Römern konnten weit weniger Menschen lesen und schreiben als heut zu Tage, und noch weit weniger verstanden unter den Römern grammatisch und orthographisch richtig zu schreiben. Auch auf den Profan-Inschriften kommen nicht selten die gröbsten Sprachschnitzer vor. Diese Bemerkung macht viele andere Bemerkungen überflüssig. Sollten heut zu Tage diejenigen von den höhern Ständen ausgeschlossen werden, welche nicht grammatisch und orthographisch richtig schreiben können, so würden in den bisherigen Reihen dieser Stände sehr viele Lücken entstehen.

Werden die 4 Gallikanischen Artikel noch an der theologischen Fakultät zu Paris gelehrt?

Die öffentlichen Blätter haben berichtet, daß man in diesem Jahre das denkwürdige Aktenstück wiedergefunden habe, durch welches die vier Gallikanischen Artikel sanktionirt worden sind. Die Wiederauffindung dieses Dokumentes bringt von selbst auf die Frage, ob die genannten Artikel auch jetzt noch in Frankreich gelehrt werden? Das Journal historique hat die oben stehende Frage aufgeworfen und darauf in folgender Weise geantwortet:

Bei der Eröffnung des Kursus in der theologischen Fakultät zu Paris schien der ehrwürdige Dekan, M. Glaire, bejahend auf diese Frage geantwortet zu haben; und wir haben uns erlaubt, dasjenige hervorzuheben, was seine Behauptung Auffallendes zu haben schien; wir haben erfahren, er habe nicht behauptet, die Lehre von den 4 Propositionen sei verpflichtend; er hatte seine Meinung nicht ausgesprochen.

Indessen scheint es doch, daß die 4 Propositionen zu Paris gelehrt werden. Der Herr Siegelbewahrer, in der Sitzung der Deputirten-Kammer vom 14. Juni jüngsthin vom Herrn Isambert über den Eifer befragt, mit welchem er die gallikanischen Lehren vertheidigte, hat sich in folgender Weise ausgesprochen:

Man hat von der Vergessenheit gesprochen, in welche man die Artikel der Deklaration v. 1682 gerathen lassen; wenn der ehrenwerthe Fragesteller (Isambert) sich in die Vorlesungen der theologischen Fakultät begeben will: so wird er sehen, daß diese Artikel darin öffentlich gelehrt werden.

Das Recht der Bischöfe hinsichtlich des Druckes der Kirchenbücher.

Ueber das vorgenannte Recht hat sich zwischen zwei Französischen Buchhändlern ein Prozeß erhoben, der jüngsthin durch den Kassationshof zu Paris entschieden worden ist. Wir thei-

len, da diese Frage auch auf der linken Rheinseite besonderes Interesse hat, die Entscheidung des Kassationshofes hier mit:

Frage: „Die Erlaubniß, Kirchenbücher (livres d'églises) zu drucken oder wieder aufzulegen, welche von den Bischöfen gegeben wird: ist sie eine exclusiv-persönliche für den Buchdrucker, dem sie ertheilt worden?"

„Darf nicht jeder andere Drucker als Nachdrucker verfolgt werden, wenn er derartige Bücher druckt oder wieder auflegt, ohne eine Erlaubniß vorweisen zu können, welche ihm individuell eigen ist?"

Der Kassationshof von Paris hat diese beiden Fragen bejahend beantwortet. Der Thatbestand war folgender:

Herr Dufaure, Buchdrucker und Buchhändler zu Versailles, hat 1839 mehre Kirchenbücher, als: den Katechismus der Diözese Versailles, la Sainte Quarantaine, le petit Paroissien, l'Eucologe herausgegeben. Der Bischof hatte Herrn Dufaure keine Erlaubniß gegeben, die drei erstgenannten Bücher herauszugeben; was aber das letztere, den Eucholog, betrifft, so hatte er den Herrn Dufaure nur in dem Falle ermächtigt, dasselbe herauszugeben, wenn Hr. Angé, der bischöfliche Buchdrucker, außer Stande sein sollte, diese Ausgabe zu veranstalten. In Folge der Klage des Bischofes, und der Beschuldigung des Nachdrucks, wurde Herr Dufaure vor das Correktionell-Gericht in Versailles gestellt und zu 100 Frs. Strafe verurtheilt; die Bücher aber, welche ohne bischöfliche Erlaubniß gedruckt waren, sollten, nach dem Dekret vom 7. Germinal vom Jahr XIII., wornach Erbauungsbücher (livres de piété) ohne Erlaubniß des Diözesan-Bischofes nicht gedruckt noch aufgelegt werden dürfen, und diese Erlaubniß wörtlich jedem Exemplare vorgedruckt sein muß — konfiszirt werden.

Herr Dufaure legte gegen dieses Urtheil Appell ein. Allein ein Beschluß des Königl. Hofes zu Paris, der Chambre des Appels de police correctionelle vom 25. November 1842, bestätigte das gegen den Angeklagten ausgesprochene Urtheil und erkannte als Prinzip an, daß das Dekret vom 7. Germinal, Jahr XIII., den Bischöfen ein absolutes Recht zuspreche, den Druck der Kirchenbücher im Umfange ihrer Diözesen zu erlauben oder zu verweigern; daß sie durch dasselbe nicht verpflichtet werden, die Gründe ihrer Verweigerung anzugeben, und daß das Gesetz, indem es diesen Prälaten allein die Sorge für den Religionsunterricht und die Anordnungen des Gottesdienstes in ihren Diözesen anvertraut, ihnen eben dadurch auch

das Recht zuerkannt hat, einen Buchhändler auszuwählen, dem sie den Druck der von ihnen approbirten Kirchenbücher übertragen. Endlich erklärte dieser Beschluß (arrêt), daß die Bestimmung der Charte, welche die Censur auf immer abschaffte, das Aufsichtsrecht nicht beeinträchtigt, welches das Dekret vom 7. Germinal J. XIII. den Bischöfen über die Erbauungsbücher zuerkannt hat.

Gegen diesen Beschluß vom 9. Juni hat Hr. Dufaure Cassation nachgesucht. Nach dem Berichte des Rathes Bresson und den Plaidoyers von Ledru-Rollin für den Antragesteller und Mandoroux-Vertamy für den Intervenienten Hrn. Angé, und den Beschlüssen des General-Advokaten Quénault, hat der Hof folgenden Arrêt erlassen:

„Nach Anhörung des Berichtes des Herrn Rathes Bresson, der Bemerkungen des Herrn Ledru-Rollin, des Advokaten des Antragestellers, und des Herrn Mandoroux-Vertamy, Vertheidigers des Intervenienten, und den Beschlüssen des General-Advokaten Quénault:

— — — — — — — — — — — — —

Was die Herausgabe der übrigen Bücher (nicht des Catéchisme de Versailles) betrifft:

In Erwägung, daß das Dekret vom 7. Germinal, Jahr XIII. sein Prinzip und seine Quelle in den Art. 14 und 39 des Gesetzes vom 18. Germinal J. X. über die Organisation des Kultus hat, und bestimmt, daß die Bischöfe über die Erhaltung des Glaubens und der Disziplin wachen sollen; daß es nur eine Liturgie und einen Katechismus für ganz Frankreich geben solle; daß dieses Dekret in den bestimmtesten Ausdrücken verbiete, ohne Erlaubniß des Diözesan-Bischofes zu drucken oder wieder aufzulegen, les livres d'églises, heures et prières, und daß diese Erlaubniß buchstäblich jedem Exemplare vorgedruckt werden müsse, und daß die Buchdrucker oder Buchhändler, welche, ohne dieselbe erhalten zu haben, dieselben drucken oder wieder auflegen, nach Inhalt des Gesetzes vom 19. Juli 1793 verfolgt werden sollen;

In Erwägung, daß es zur Entscheidung der Frage, welche dem Hofe vorgelegt worden, nicht nothwendig sei, die Natur der Rechte zu bestimmen, welche das Dekret vom 7. Germinal J. XIII. den Diözesan-Bischöfen zuerkennt; daß es genüge, wenn man nur bemerkt, daß es nicht erlaubt, gegen die Autorität und die Inspektion, welche es ihnen hinsichtlich der Kirchenbücher gegeben hat, dieselben zu drucken;

In Erwägung, daß dieses Dekret gebietend und formell

ist, daß es den Druck oder das Auflegen dieser Bücher einer unter allen Umständen nothwendigen Bedingung unterwirft, nämlich der Approbation des Diözesan-Bischofes; daß dieser somit dieselbe geben oder verweigern könne; daß es außer Zweifel sei, diese Erlaubniß sei eine persönliche und speziale für den Drucker, der sie erhält, weil er einerseits verpflichtet ist, sich darüber auszuweisen und sie jedem Exemplare vordrucken zu lassen, und daß andererseits der Drucker oder Verleger, welcher vor der Herausgabe nicht damit versehen ist, in die Strafen fallen würde, welche das Gesetz vom 19. Juli 1793 diktirt; daß der Bischof, indem er unter seiner Verantwortlichkeit die nöthigen liturgischen Bücher seiner Diözese giebt, die Wahl des Buchdruckers haben müsse, dem er sie zur Herausgabe unter seiner Aufsicht übergibt; daß, wenn die einmal gegebene Erlaubniß genügte, damit jeder Drucker oder Verleger glauben könnte, er habe das Recht, neue Auflagen von diesen Büchern zu veranstalten, daß diese Geldspekulationen die Maßregeln vereitelten, welche der Bischof für die Herausgabe ergriffen haben möchte; daß die Ausübung des oberen Censurrechtes, welches ihm ohne Widerrede zukömmt, dadurch vereitelt würde, oder zu gefährlichen Diskussionen Veranlassung geben könnte, sei es hinsichtlich der Zusätze oder der Weglassungen bei den h. Texten, sei es selbst wegen Veränderungen derselben; und daß dadurch Gefahr für die Reinheit des Dogma's entstände; daß die Uebereinstimmung der Liturgie und der Disziplin dadurch bedroht würde; daß dieses sowohl den Zweck des Dekrets vom 7. Germinal J. XIII. und seine ausdrücklichsten Verbote aufheben würde;

Und in Erwägung, daß das angefochtene Urtheil (arrêt) in der That constatirt hat, daß Dufaure die genannten Bücher ohne Erlaubniß des Bischofes von Versailles gedruckt und herausgegeben hat;

Und daß, indem derselbe (der arrêt) entschied, daß Dufaure das Dekret vom 7. Germinal J. XIII. in seiner Beziehung zu dem Gesetze vom 19. Juli 1793 überschritten habe, und, indem es gegen ihn die im Strafgesetzbuche verfügten Strafen ausgesprochen, der gedachte Beschluß weit entfernt gewesen sei, ein Dekret zu verletzen, sondern vielmehr eine gerechte Anwendung davon gemacht hat:

Verweigert der Hof die Kassation.

Wir fügen der voranstehenden Entscheidung eine andere des Tribunals zu Lüttich hinzu.

Die Gemeinde-Verwaltung von Lüttich machte der Succursal-Kirchen-Fabrik zum h. Antonius das Eigenthumsrecht an dem alten Kirchhofe der Kirche St. Andreas, welcher durch das Gesetz vom 17. Ventose Jahr VI. war supprimirt worden, der Kirchenfabrik von St. Antonius aber, nachdem der katholische Kultus wiederhergestellt war, in Folge des Gesetzes vom 28. Germinal J. X. war überwiesen worden, streitig. Die Stadt gründete ihren Anspruch auf das Dekret vom 23. Prairial J. XII., welches den Städten die Kirchhöfe als Eigenthum zuerkennt. Das Tribunal in erster Instanz zu Lüttich, vor welches die Sache gebracht worden, erklärte die Ansprüche der Stadt für ungegründet, und hat zu Gunsten der Kirchenfabrik von St. Antonius entschieden. Das Urtheil gründet sich darauf, daß die ehemaligen Kirchhöfe als Dependenzien der Kirchen betrachtet werden, zu denen sie gehörten, und somit in die Kategorie der nicht veräußerten Kirchengüter fallen, die den Kirchen durch den Beschluß vom 7. Thermidor J. XI. wieder zurückgegeben worden, und daß übrigens das Dekret vom 23. Prairial J. XII. sich nur auf die wirklichen Kirchhöfe, die noch bestehenden Kirchhöfe, cimétières actuels - cimétières existans, keineswegs sich aber auf ehemalige Kirchhöfe supprimirter Kirchen beziehe.

Die Jansenisten in Holland.

Am 10. Mai haben die holländischen Jansenisten einen neuen Bischof von Harlem in der Person des bisherigen Jansenistischen Pfarrers von Amsterdam, Heinrich Johann van Buul, gewählt. Derselbe wurde durch den jansenistischen Erzbischof von Utrecht, Johann van Santen, konsekrirt. Die Anzahl der Jansenisten in Holland wird auf 4000 Seelen geschätzt; die Diözese Harlem, für welche der neue Bischof gewählt worden, soll nur 1500 Seelen haben. Man weiß nicht, ob der neugewählte Bischof, nach der Sitte der Jansenisten, dem heiligen Stuhl bereits Anzeige von seiner Wahl gemacht habe. Das Resultat kann nicht zweifelhaft sein.

England und Schottland.

Der Katholizismus macht in England täglich größere Fortschritte. Vornehmlich ist dieses der Fall an der Universität zu Oxford, wo Pusey die Seele der Bewegung ist. In einer Predigt, welche derselbe jüngsthin gehalten, hat er seinen Glauben an die Transsubstantiation und die Messe erklärt. Der Vice-Kanzler der Universität hat eine Kommission von Inquisitoren, haereticae pravitatis, niedergesetzt, um die Predigt des Herrn Pusey zu prüfen und ein Urtheil über seine Orthodoxie auszusprechen. Die Prüfung hatte das Resultat, daß Herr Pusey auf zwei Jahre von dem Predigen an der Universität suspendirt wurde. Er hat aber verlangt und verlangt noch, man solle ihm die irrigen Propositionen angeben. Außerdem protestirt er gegen seine Suspension, weil dieselbe sowohl mit der Gerechtigkeit als mit den Statuten im Widerspruche sei. Gleiche Maßregeln hat der Vice-Kanzler gegen den Dr. Morris, ebenfalls wegen einer Predigt, ergriffen. Herr Morris lobte in seiner Rede den Erzbischof Laud von Canterbury, welcher Karl I. treu blieb und 1643 hingerichtet wurde. Morris erkärte überdies das apostolische Glaubensbekenntniß in einer Weise, welche wenig mit der anglikanischen Lehre in Uebereinstimmung ist.

Dr. Talbot, Pfarrer in der Grafschaft Sommerset, ist zur katholischen Kirche übergetreten und bereitet sich zum Priesterstande vor. — Seit dem Uebertritte Sibthorp's ist dies das fünfte Mitglied der Universität Oxford, welches zur katholischen Kirche übergetreten ist. Es ist begreiflich, daß die Geistlichen und die Mitglieder der Hochkirche Anstrengungen machen, um das Fortschreiten des Puseyismus zu verhindern. Die Dissenters schließen sich dieser Opposition gegen Pusey an. Auf der Seite des Letztern ist indessen die überwiegende theologische Bildung, die Hochkirche aber, bloß durch äußere Stützen gehalten, ist in ihren Fundamenten erschüttert.

Während dieses in der Episkopalkirche in England vorgeht, haben sich weit größere Veränderungen in der presbyterianischen Kirche Schottlands zugetragen. 450—500, also beinahe die Hälfte der Geistlichen der schottischen Kirche, sind aus dieser, der presbyterianischen Kirche, ausgetreten. Auch ein großer Theil des Volkes ist diesen Geistlichen gefolgt und hat die Landeskirche verlassen. Wie unter den Puseyisten in England, so ist auch in Schottland das geistige Uebergewicht auf Seite der Ausgeschiedenen.

Die hier in Bonn erscheinende Monatsschrift für die evangelische Kirche enthält von dem Mitredakteur derselben, Herrn Consistorialrath Sack, theologisch-kirchliche Briefe, welche in London und Edinburg, also auf dem Schauplatze dieser merkwürdigen Begebenheiten selbst, geschrieben worden sind, aus denen wir folgende Stellen mittheilen wollen. In einem Briefe aus London vom 14. Mai 1843 heißt es: „Du wirst auch fragen, ob denn nun, meiner Meinung nach, diese Demonstrationen eines so großen Theils des Klerus und der Laien gegen die Oxforder Theologie hinreichenden Grund zu der Hoffnung geben, daß diese romanisirende Richtung ohne bedeutenden Schaden für die (anglik.) Kirche in Kurzem vorübergehen werde? Und wie es Anmaßung sein würde, diese Frage mit einer gewissen Entschiedenheit bejahen oder verneinen zu wollen: so wäre es doch nur unnütze Zurückhaltung, wenn ich gar keine Meinung darüber äußern wollte. Und da sage ich denn: Ich bin über das Ganze, ich möchte sagen über die Entwickelung des Jahrhunderts sehr sicher, ja sehr freudig, aber für die nächste Zukunft fürchte ich große Erschütterungen. Selbst die stärksten Erklärungen der Evangelischgesinnten, auch wenn man das eigenthümlich Englische ganz mit in Anschlag bringt, sind zum Theil von der Art, daß man das Bedürfniß, sich erst durch Worte in seiner eigenen Ansicht zu befestigen, darin wahrnimmt. Nicht daß ich nicht fest überzeugt wäre, daß Hunderte und Tausende in der bischöflichen Kirche, im Klerus und unter den Laien, rein und warm von evangelischen Ueberzeugungen und Grundsätzen durchdrungen sind, und zum Theil fähig wären, ihr Leben dafür hinzugeben; allein sie fühlen ein gewisses Uebergewicht der Gelehrsamkeit auf der Oxforder Seite, und sind sich nicht mit Sicherheit bewußt, auf diesem Felde den Gegensatz der christlichprotestantischen Ueberzeugung gegen die Oxforder Theologie siegreich durchführen zu können." Ueber die Schottische Kirche wird daselbst in einem Briefe vom 23—25. Juni 1843 aus Edinburgh also geschrieben: „Der erste Anblick, mein theurer Freund, den der gegenwärtige Zustand der schottischen Kirche einem Fremden in Edinburgh gewährt, ist in mehren Beziehungen niederschlagend. Ein großes Schisma, wie die Sache sich auf jeden Fall von außen darstellt, hat die presbyterianische Kirche dieses Landes in zwei große Lager getheilt. Mehre der schönsten Kirchen der Stadt sind von ihren Geistlichen verlassen, und die Gemeinen versammeln sich zum Theil in einer neu erbauten Kirche (die binnen sechs Wochen vor der Eröffnung der Assembly aus Stein erbaut wurde), zum

Theil in verschiedenen Hallen und Sälen, die zum gottesdienstlichen Zwecke eingerichtet wurden oder sonntäglich geliehen werden. Der Uebergang von der einen zur anderen Partei ist selbst für den Fremden erschwert, und eine merkliche Spannung (obwohl sie richtiger vielleicht ein Auseinandergehen genannt wird) macht sich in dem gesellschaftlichen Leben dieser sonst so gastfreien und gebildeten Hauptstadt bemerklich. Jedes kirchliche Verhältniß ist durch den Austritt der Non-Intrusionisten und die Bildung einer Assembly der „freien protestirenden Kirche von Schottland" nicht nur berührt, sondern ergriffen. Dieser Gegensatz bildet den Mittelpunkt aller ernsteren Gespräche und bestimmt, je nach der Ueberzeugung derer, die sich mittheilen, den Standpunkt einer jeden Belehrung, deren man sich von ihnen erfreuen kann." Gegen den Schluß dieses Schreibens heißt es: „Die Zahl aller Geistlichen, die sich bis jetzt dem Austritte angeschlossen, beträgt an 470. (1150 ist ungefähr die ganze Zahl der Geistlichen der schottischen Kirche.) Unter diesen Männern befindet sich der größte Theil von denen, welchen auch ihre Gegner den Ruhm des Eifers, des Glaubens, der hingebenden Wirksamkeit nicht absprechen. Ich nenne nur Dr. Chalmers, die Seele und den Vater der Bewegung, von dem man das gewiß Merkwürdige sagen darf, daß ein großer Theil der Gegner nicht bloß ihn achtet und bewundert, sondern ihn liebt."

Die Münchener historisch-politischen Blätter.

S. den Jahrgang N. F. IV. Heft. S. 172.

(Fortsetzung.)

Das Wollen ist eine Aktion, welche gerichtet ist auf einen Zweck. Denn ein Wollen, worin nicht Etwas gewollt wird, giebt es vermuthlich doch nicht, so wenig als ein Denken, worin nicht Etwas gedacht, oder ein Sehen und Hören, worin nicht Etwas gesehen und gehört wird. Nun aber nennen wir das, was Einer jedes Mal will und beabsichtigt und im Auge hat, seinen Zweck. Dieser Zweck kann ein positiver und ein negativer sein. Im ersten Falle geht die Willensthätigkeit darauf aus, Etwas, das nicht-wirklich ist (wenigstens dafür angesehen wird), in die Wirklichkeit zu erheben, oder auch Etwas, das schon wirklich ist, in seinem Be-

stehen zu erhalten. Es ist z. B. die vermißte Aufklärung des Nebenmenschen über Dieses und Jenes, die herangebracht oder verwirklicht, es ist der Besitz nützlicher Kenntnisse, der bewahrt und gesichert werden soll. Im zweiten Falle geht die Willensthätigkeit darauf aus, das Wirklichwerden von Etwas, das nicht-wirklich ist, zu verhindern, mithin zu bewirken, daß es in seiner Nichtwirklichkeit bleibe, oder auch Etwas, das wirklich geworden ist, zu beseitigen, wegzulassen, zu annihiliren. Es ist z. B. eine Krankheit, deren Entstehung oder weitere Ausbreitnng verhindert, es ist eine schon eingewurzelte Leidenschaft, die wieder ausgerottet und aus der Wirklichkeit in die Nichtwirklichkeit versetzt werden soll. Ob die positiven und die negativen Zwecke beide gleich ursprünglich seien, oder ob etwa die negativen auf die positiven zurückgeführt werden können und aus ihnen hervorgehen, das können wir hier füglich unerörtert lassen; so viel ist einleuchtend, ein Wollen, was weder auf einen positiven noch einen negativen Zweck geht, ist als ein baares Unding zu betrachten. — Nicht unpassend läßt sich der Zweck überhaupt auch das Anzustrebende nennen: wir können dahin streben, etwas zu verwirklichen, etwas in seinem Bestehen zu erhalten, etwas zu verhindern, etwas zu annihiliren — überall ein Streben auf Etwas, nur verschiedentlich modifizirt.

Nach diesen Bemerkungen, die den Begriff des Wollens zwar nicht erschöpfen, aber doch eine Hauptseite desselben berühren, werden wir eine Reihe sich daran anknüpfender Fragen zur Beantwortung vorlegen.

Zuvörderst, muß denn der jedesmalige Zweck in dem angegebenen Sinne — nämlich als das Anzustrebende, d. h. zu Verwirklichende, zu Erhaltende, zu Verhindernde, zu Annihilirende — muß er von mir schon erkannt sein, muß ich ihn schon im Bewußtsein haben, muß er innerlich meiner Seele vorschweben, bevor ein Wollen desselben eintritt oder auch nur eintreten kann? Ganz gewiß, denn widrigenfalls wäre das Wollen ja stockblind, wäre objektlos, ein Wollen, worin eben nichts gewollt würde — das eben bezeichnete Unding. So haben bisher wenigstens die Psychologen gelehrt, vor Cartesius und nach Cartesius, ohne alle Ausnahme, so viel uns bekannt ist. Da hätten wir also schon ein erstes Bewußtsein, nämlich das Bewußtsein des Zweckes, was vor dem Wollen eben dieses Zweckes liegt, dasselbe erst möglich macht, und also vermuthlich nicht zugleich auch hinter diesem Wollen liegen kann; so wenig als ein Pferd, was vor den Wagen gespannt

ist, sich füglich denken läßt als zu gleicher Zeit hinter den Wagen gespannt und demselben nachrennend. Oder ist dieses nichts gesagt, und wird der Verfasser der Briefe in den Münchener historisch-politischen Blättern uns eines Bessern zu belehren im Stande sein? Wird er zeigen können, daß das Bewußtsein eines Zweckes nicht vorhergehe dem Wollen eben dieses Zweckes, sondern vielmehr durch das Wollen und durch die freie im Wollen sich manifestirende That erst „begründet" und „erzeugt" werde? Wir glauben nicht, und schreiten daher zu einer zweiten Frage. Sie ist folgende: Eben das Bewußtsein des Zweckes oder des Anzustrebenden, was dem Wollen jederzeit vorhergeht und dasselbe möglich macht*), wie und wodurch entsteht es selbst? Lediglich dadurch, daß ich mich aufgefordert finde, Dieses oder Jenes anzustreben. Es ist einleuchtend, daß ich von einem durch mich Anzustrebenden schlechterdings kein Bewußtsein und keinen Begriff haben, noch davon reden kann, wenn nicht eine Aufforderung zum Anstreben an mich ergeht, und wenn ich nicht den Inhalt dieser Aufforderung inne werde. Ob die Aufforderung von Außen komme, oder ob sie in meiner eigenen Natur ihre Quelle habe, ist hierbei einerlei. Soll ich nach dem Befehl eines Andern mein Wollen einrichten können, muß ich da nicht den Befehl selbst zuvor kennen lernen? und gelange ich nicht erst dadurch zu dem Bewußtsein und zu dem Begriff des von außen mir gesetzten Zweckes? Auf gleiche Weise verhält es sich, wo die Aufforderung ihre Quelle in meiner eigenen Natur hat, das heißt entweder in meiner sinnlichen oder in meiner vernünftigen Natur. So lange ich das, was die eigene, sinnliche oder vernünftige, Natur durch ihre Triebe und Bedürfnisse mir anmuthet, noch nicht inne geworden bin und weiß, so lange habe ich auch noch kein Bewußtsein und keinen Begriff von einem sinnlichen oder vernünftigen (durch meine Sinnlichkeit oder meine Vernunft mir gesetzten) Zwecke. Es zeigt sich also

---

*) Wohl zu bemerken: „möglich macht"; denn mehr als dieses darf nicht behauptet werden. Das Wissen um den Zweck schließt keineswegs auch das Wollen desselben schon in sich ein, noch kommt ihm das Wollen jederzeit hinzu. Wer da weiß, daß ihm dieser oder jener Zweck gesetzt ist, der will ihn darum noch nicht; aber er kann ihn jetzt wollen, kann ihn jedoch auch ungewollt lassen. Das Wissen um den Zweck enthält also nur die Veranlassung zum Wollen und bedingt die bloße Möglichkeit desselben. Woraus zugleich erhellet, daß der Wollensakt vom Erkennen und Wissen qualitativ verschieden ist.

hier ein Bewußtsein, was die Entstehung des Zweckbegriffs selbst vermittelt und also gewiß ebenfalls vorhergehen muß, nämlich das Bewußtsein der Aufforderung zu Etwas.

Aber gibt es noch ein anderes Bewußtsein und Erkennen, was nicht hinter dem Wollen, sondern vor demselben liegt? Es kann nur da gesucht werden, wo die Aufforderung selbst und mit ihr der Zweckbegriff entsteht. Hierdurch ist angegeben, wohin überhaupt die Beobachtung zu richten sei. Der Kürze wegen sei es verstattet, bloß die moralischen Aufforderungen und die moralischen Zweckbegriffe in Betracht zu ziehen, von denen man doch einräumen wird, daß sie in der Natur unseres vom Schöpfer gerade so eingerichteten vernünftigen Geistes ihre Quelle haben.

Wenn die Vernunft — oder wie man immer dasjenige nennen will, was aus dem tiefsten Innern spricht und auf dieser Lebensbahn unsere nächste Führerin ist — mich zu Etwas auffordert, wenn sie mir vorschreibt, Dieses zu verwirklichen, Jenes zu verhindern und zu fliehen; so muß doch wohl, da Ich es bin, an den die Vorschrift ergeht, dem die Erfüllung derselben durch ein darzubringendes Wollen und Handeln aufgegeben wird, auch das Bewußtsein um das Ich als Subjekt, und die Ueberzeugung von der wirklichen Existenz desselben schon zum Grunde liegen. Dies ist so einleuchtend, daß es einer weitern Erklärung kaum bedürftig scheint. Daher das bekannte Axiom: wo kein Selbstbewußtsein, mag nun dasselbe von Natur fehlen oder momentan gänzlich getrübt sein, da ist auch kein Wollen und keine freie That möglich. Ist doch das Wollen und die freie That ein Akt der Selbstbestimmung und des Entschlusses; wie aber ein Wesen, was um sich selber nicht weiß, so daß es den Ausspruch: Ich, zu thun unvermögend ist, dennoch sich selbst bestimmen und einen Entschluß fassen könne, ist in der That unbegreiflich.

Betrachten wir die Vernunftforderungen von einer andern Seite. An mich sind sie gerichtet, wie eben gesagt wurde, und ich habe schon das Bewußtsein meiner Selbst als des zum Wollen aufgeforderten Subjekts, bevor es noch zum wirklichen Wollen kommt. Nun haben die Vorschriften der Vernunft doch auch einen Inhalt: ich bin dadurch angewiesen, auf Wesen hin meine Willensthätigkeit zu richten, um etwa diese oder jene bestimmte Wirkung hervorzubringen. Zeigt sich nach dieser Seite ein Bewußtsein, eine Erkenntniß, eine Ueberzeugung, wodurch die Entstehung der Vernunftforderungen und also

gewiß auch die Möglichkeit des Wollens bedingt ist? Wir werden zusehen.

Ich bin angewiesen, auf mich selber als objektives geistiges Wesen einzuwirken, z. B. meinen eigenen Geist aufzuklären, eine noch mangelnde Einsicht aus ihm hervorzuarbeiten, mögliche Entstellung desselben durch Irrthum abzuwenden u. s. w. Vermuthlich hat doch die Vernunft, wo sie derartige Vorschriften ausspricht, im Voraus schon die Idee, das Bewußtsein und die feste Ueberzeugung, daß ich selber als objectives geistiges Wesen, fähig für höhere Entwicklung, Ausbildung und Vervollkommnung, aber auch fähig für Entstellung und Verunvollkommnung, wahrhaftig existire. Dieses Bewußtsein und diese Ueberzeugung wird, um es kurz anzudeuten, auf folgende Weise erworben. Ich finde in mir subjective geistige Funktionen als Thatsachen vor. Es dringt sich mit Nothwendigkeit die Frage auf: diese subjektiven Thatsachen, deren Wirklichkeit ich nicht längnen kann, wie sind sie möglich, wie lassen sie sich erklären? Nur aus der Voraussetzung eines objektiven geistigen Prinzips, was in ihnen sich offenbart, was die Fähigkeit hat, nach den in ihm selbst liegenden Gesetzen sich zu entwickeln und fortzuentwickeln, aber auch die Fähigkeit in dieser Fortentwicklung gehemmt, ja positiv verunstaltet zu werden. So lange diese Idee, wodurch der Geist zum (mittelbaren) Bewußtsein seines eigenen innersten Wesens kommt und sich selber in seiner Objektivität faßt, noch nicht hervorgetaucht ist, können Vorschriften der oben genannten Art nicht entstehen, ist also auch jede durch Wollen und freie That zu verwirklichende Selbstbildung und Selbsterziehung schlechthin unmöglich.

Ich bin aber auch angewiesen, auf andere, vom eigenen Ich verschiedene Wesen einzuwirken. Verdunkle nicht den Geist des Mitmenschen durch Irreleitung oder Lüge, kläre ihn vielmehr auf, belehre den Unwissenden, zerstreue die Nebel, die seinen Geist umhüllen, laß dir überhaupt die Vervollkommnung der auch ihm eingepflanzten, geistigen Fähigkeiten angelegen sein! Man setze hinzu alle die Vorschriften, die sich auf den eigenen oder fremden Leib als Natursubstanz und als Werkzeug der geistigen Entwicklung beziehen; setze noch hinzu die Forderungen, wodurch mir aufgetragen wird, die Thiere und die leblosen Naturdinge als Wesen, die dem Geiste dienstbar sein sollen, so oder so zu gebrauchen und zu behandeln. Gibt etwa die Vernunft solche Weisungen zum Wollen

und Handeln, d. i. zum freien Einwirken auf geistige und nicht-geistige Wesen außer mir, während sie noch zweifelt, ob solche Wesen überhaupt nur existiren? „Ist es die freie That, welche hier das Bewußtsein vollendet, den Zweifel (zwei Fälle) löset, die Ueberzeugung begründet", wie der Verfasser der Briefe in den Münchener historisch-politischen Blättern behauptet? O nein, die Vernunft hat, wie wenigstens unsere Erfahrung in Einem fort lehrt, schon im Voraus, also gewiß auch, bevor es zum Wollen und zur freien That kommt, und auch dann, wenn es gar nicht dazu kommt, die ihr nothwendige Erkenntniß und Ueberzeugung zum Grunde: es gibt da wahrhaftig außer dem eigenen Ich noch unzählige andere individuelle und modificable Geister, die ihr Dasein laut durch die Sprache verkündigen, und diese anderen Geister, wie der eigene, sind mit einem reellen Leibe verbunden, und die Erde, die uns Alle trägt, und die Geschlechter der Thiere und der Pflanzen und der Metalle, dann auch die strahlende Sonne und der sanft leuchtende Mond und das ganze prächtige Sternenheer, sie sind nicht bloße Gedankendinge, sondern wirkliche außer dem Gedanken vorhandene Existenzen, aber keineswegs durch unsere freie That gesetzt, sondern ohne dieselbe und vor derselben sich aufdringend, dergestalt, daß wir sie nicht bloß denken, sondern auch für wirklich halten und glauben müssen, wir mögen wollen oder nicht.

Noch sind wir mit unseren Fragen nicht zu Ende gekommen. Denn wo die Vernunftforderungen ihrem Inhalte nach in Betrachtung gezogen werden, da fragt sich nicht bloß, ob ihrem Entstehen die Erkenntniß und die Ueberzeugung von der Realität derjenigen Wesen überhaupt, auf welche gewirkt werden soll, schon zum Grunde liege, sondern es fragt sich auch: muß die Vernunft eben das, was sie im Hinblick auf diese Wesen zu leisten fordert, vorher schon als etwas Mögliches und Ausführbares erkannt haben, oder schreibt sie ganz blindlings Mögliches und Unmögliches, Ausführbares und Unausführbares vor? Aber das wäre ja höchst unvernünftig, ja unsinnig, Unmögliches zu fordern, es sei nun ein absolut oder ein relativ Unmögliches. Es ist z. B. absolut unmöglich, daß die Thiere Philosophen werden; die Vernunft sieht dies ein und weiß es, und sie gebietet daher auch

Niemandem, der die Philosophie schon vollauf inne haben mag, daß er dieselbe seinem Hunde beibringe, sie muthet ihm nicht an, daß er Etwas, was schlechterdings nicht wirklich werden kann, doch in die Wirklichkeit zu erheben suche und so für Nichts und abermals Nichts seine Wollens- und Thatkraft verschwende. Bei dem relativ Unmöglichen, wofern es in der That ein solches ist, verhält es sich ganz auf dieselbe Weise. Dem Reichen sagt die Vernunft wohl: Oeffne da und dort deine milde Hand! aber dem Armen, der selber nichts hat, wird sie vermuthlich von einer solchen Freigebigkeit dispensiren, oder vielmehr ihm dieselbe nicht unnützerweise erst auftragen. Die Moralisten, vor Cartesius und nach Cartesius, haben immer den Grund aufgestellt, bei dem es wohl auch sein Bewenden haben wird: ultra posse nemo obligatur, d. h. Vorschriften, die etwas Unmögliches und Unausführbares anmuthen, haben keine bindende Kraft, sind nichtig; und da sie doch auch allzu widervernünftig sind, so wird die Vernunft sich wissentlich niemals auf ihnen betreten lassen. Was ergiebt sich hieraus? Die Antwort bietet sich von selbst dar.

Die Vernunft nämlich sieht sich um, bevor sie ihre Weisungen zum freien Wollen und Handeln ertheilt, nicht bloß im Reiche des Wirklichen und Nichtwirklichen, sondern auch im Reiche des Möglichen. Sie fragt nicht bloß, was da für Wesen bereits existiren, mit welchen Fähigkeiten und Eigenschaften sie versehen oder nicht versehen und in welchen Zuständen befindlich oder nicht befindlich sind, sondern sie fragt auch: was kann an diesen schon existirenden und für jetzt so und so beschaffenen oder nicht beschaffenen Dingen, einzeln und in ihrer Verbindung, durch mannigfaltige Einwirkungen auf dieselben noch vorgehen? Denn Manches kann, wenn es noch nicht wirklich ist, in die Wirklichkeit erhoben, Manches kann in seinem schon wirklichen Bestehen erhalten, befestigt und vor dem Untergange bewahrt, Manches kann, wenn es schon wirklich geworden ist, wieder beseitigt und annihilirt werden. Von all diesem Möglichen in jeder Beziehung, was sich anschließt an die Veränderlichkeit und Modificabilität der geschaffenen Dinge und an den Causalnexus, welchem sie unterworfen sind, sucht die Vernunft sich im Voraus eine Uebersicht zu verschaffen, wie auch davon, welcher Einfluß uns direkt oder indirekt auf das Gebiet des an sich Möglichen verstattet sei, um auf diese Weise auch das relativ Mögliche und Ausführbare zu finden Erst nach Maaßgabe dieses vorläufigen Erkennens, Wissens und Ueber-

zeugtseins kann sie dazu übergehen, einen Lebensplan zu entwerfen, leitende Vorschriften für das freie Wollen und Handeln zu geben; und sie geht in der That dazu über, sobald die Werth- und Unwerthschätzung, die in dem Entwicklungsgange des vernünftigen Geistes mit liegt und durch das ihm nothwendige absolute oder relative Gefallen und Mißfallen bestimmt ist, hinzutritt. Wenn nämlich Etwas, das zwar noch nicht wirklich ist, aber in die Wirklichkeit sich erheben läßt, z. B. mangelnde Aufklärung, die errungen werden kann, der Vernunft vermittelst der Idee nothwendig gefällt, ihr daher als ein wahres Gut gilt, ja für sie ein nothwendiger Gegenstand des Begehrens, des Verlangens und der Liebe ist; so ruhet sie hierbei nicht und ist nicht schon befriedigt durch das bloße Wohlgefallen an dem möglichen, der Betrachtung vorschwebenden Gute und durch die bloße Liebe desselben: nein, sie fordert nun auch ausdrücklich, eben das Gut, welches als ein realisirbares erkannt ist und ihr Wohlgefallen und ihr Begehren schon unwillkührlich erweckt hat, durch freie, aus der Selbstbestimmung hervorgehende That heranzubringen und auf diese Weise der moralischen Weltordnung als reellen Bestandtheil einzufügen. Ist dieses geschehen, so schreibt die Vernunft vor, dasselbe Gut, dessen sie sich jetzt als eines in die Wirklichkeit erhobenen freuet, durch fortgesetzte freie That und Sorgfalt in seinem Bestehen zu erhalten. Wenn dagegen Etwas, das wirklich werden kann, der Vernunft nothwendig mißfällt, ihr daher als ein wahres gilt, ja für sie ein nothwendiger Gegenstand der Abneigung und des Verabscheuens ist; so hat es hierbei wiederum nicht sein Bewenden, als wenn das bloße Mißfallen und Verabscheuen schon hinreichte zur Verhinderung dessen, was zur Wirklichkeit nicht kommen soll, vielmehr fordert die Vernunft jetzt auch ausdrücklich und schreibt vor, durch freies Wollen und Handeln einzugreifen, damit das Uebel entfernt bleibe und die Störung der moralischen Weltordnung nicht eintrete. Ist das Uebel schon vorhanden und kann es gehoben werden; so muß die Vernunft, weil ihr Mißfallen und Verabscheuen fortbesteht, auch die ausdrückliche Weisung geben, durch freies Thun der eingetretenen Störung ein Ende zu machen, das wirklich gewordene Uebel in die Nichtwirklichkeit, wohin es gehört, zurückzuversetzen. Ueberall demnach ist es das G e b i e t d e s M ö g l i c h e n in seinen mannigfaltigen Beziehungen, auf welchem die moralische Function der Vernunft sich bewegt, und so lange die Vernunft auf diesem Gebiete sich nicht einigermaßen orientirt hat, läßt sie es

wohl bleiben, einen Plan für das sittliche Wollen und Handeln zu entwerfen. Was würde da für ein Plan herauskommen, wo die Frage über Möglichkeit und Ausführbarkeit außer Acht gelassen wäre? Zwar kann es sich ereignen, daß bei dieser Frage da und dort ein Irrthum sich einschleicht, und daß nun die Vernunft etwas vorschreibt, was in der That unmöglich oder unausführbar ist: allein auch hier liegt der Vorschrift doch immer die Voraussetzung von der Möglichkeit und Ausführbarkeit des Vorgeschriebenen zum Grunde. Wird der Irrthum, der etwa die Folge des Mangels an gehöriger Reflexion war, hinterher entdeckt, was geschieht? Alsbald nimmt die Vernunft ihre Vorschrift zurück, denn diese war ja nur unter der erwähnten Voraussetzung gegeben.

(Fortsetzung folgt.)

Die katholisch-theologische Fakultät zu Bonn hat im verflossenen akademischen Jahre folgende Preisfrage gestellt:

Propositis et explicatis iis V. T. locis, quibus futurum regnum Messianum describitur, ita de iis disputetur, ut recentissimorum rationalistarum placita evertantur.

Ordini duae redditae sunt scriptiones, altera hoc dicto consignata: *Divinam unice gloriam in omnibus specto;* altera hac tessera inscripta: *τελείως νοηθέντα τὰ νομικὰ καὶ τὰ προφητικὰ στοιχείωσίς ἐστι πρὸς τελείως νοούμενον τὸ εὐαγγέλιον καὶ πάντα τὸν περὶ τῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ ἔργων καὶ λόγων νοῦν.* De quibus his verbis iudicavit:

Quaestio proposita, cum ex eo argumentorum genere sit, quibus duplex materia subiecta est, quarum una in re collocata est, altera tota in disputatione et argumentatione versatur, ita pertractari potuit, ut palam fieret, et quem disputandi usum et exercitationem scriptores sibi paraverint, et quantam diligentiam in rerum divinarum studiis adhuc posuerint. Erat etiam arti locus suus relictus, cum prima quaestionis pars latius pateat, ita ut singulae res, quae admodum erant disiunctae atque dissitae, apte iungendae et quasi in angustiorem orationis alveum coarctandae essent. Iam vero concertatores nostri iustae exspectationi non responderunt; neuter enim praecipuum aliquod ingenii acumen probavit, quamvis uter-

que laudabilem diligentiam insumpserit. Is autem, quem primo loco significavimus, dum alterum ingenio paulum, diligentia multum, superat, ipsi scribendi arte, quae in utroque exigua est, fere suppar est. Sic factum est, ut, quum id ipsis potissimum agendum fuit, ut rationalistae de loco deiicerentur et quidem adhibitis argumentis et armis ex ea scientia promendis, quae omnibus, qui in sanctiori doctrina efficere aliquid volunt, pertractata esse debent, tantum uterque in congerendis, exscribendis, explicandis vaticiniis et tempus et operam consumpserit, ut interim rationalistis liceat aut omnino esse securis, aut arcem amissam facili opera recuperare iidem possint. Quod ad scribendi artem attinet, in illo nulla elegantia, parum studii proprietatis sermonis latini, hic dicendi genere usus est in universum ieiuno et exili, nisi id ipsi laudi tribuatur, quod abstinuerit verborum sonitu inani, nulla sententia subiecta. Quibus expensis, neuter quidem quaestioni satisfecisse videri potest: sed diligentia cum in omnibus rebus plurimum valeat, et in his iuvenibus singulari commendatione non indigna videatur, Ordo praemium legitimum inter utrumque pari calculo dividendum decrevit. Prioris illius nomen est

Adolphus Fitzthum Düsseldorpiensis, stud. theol. cath., alterius autem

Engelbertus Berrisch Coloniensis, stud. theol. cath.

Für das nächste Jahr hat dieselbe Fakultät folgende Preisfrage gestellt:

De vita Fatisque Cardinalis Nicolai Cusani deque ipsius doctrina et scriptis ita disputetur, ut et hominis et scriptoris quaedem imago lectoribus repraesentetur.

Die belgischen Blätter über die Professoren Achterfeldt und Braun.

Das Journal de Bruxelles und andere belgische Blätter haben einen Artikel über die Professoren Achterfeldt und Braun gebracht, dessen Verfasser sich das Ansehen gibt, als sei er in der Sache, über welche er schreibt, wohl unterrichtet. Da dieser Artikel aber in den wesentlichsten Punkten

falsch und die Wahrheit entstellend ist, so halten wir es für Pflicht, denselben, zumal er auch in deutsche Kirchenblätter bereits übergegangen ist, hier mit einigen Bemerkungen abdrucken zu lassen, welche hinreichen werden, um zu zeigen, was man von dem ganzen Artikel zu halten habe. Eine ausführliche Widerlegung aber halten wir vor der Hand weder für angemessen noch für nothwendig.

Der Artikel lautet in der Uebersetzung, welche die Frankfurter kath. Kirchenzeitung in Nro. 56 von diesem Jahre unterm 13. Juli davon mitgetheilt hat, wie folgt:

„Die Angelegenheit der Hermesianischen Professoren Braun und Achterfeldt ist nicht so weit vorgerückt, als öffentliche Blätter gemeldet haben. Es ist wahr, daß sie während des gegenwärtigen Semesters keine Vorlesungen an der theologischen Fakultät zu Bonn halten, jedoch sind sie nicht von der Universität entfernt. (Was ich als genau verbürgen zu können glaube, ist: der Erzbischof-Coadjutor hatte seit seiner Gelangung zur Administration erklärt, er erwarte von dem guten Geiste der zwei Professoren, daß sie in ihre Vorträge kein Hermesianisches Element einmischen würden, und daß ihr Benehmen jede andere Vorsichtsmaßregel unnütz machte).[1]) Braun und Achterfeldt setzten deßhalb ihre Vorlesungen fort, ohne daß der Coadjutor ihnen ein Hinderniß in den Weg legte.

Später hielt es dieser Prälat für nothwendig, von diesen Herren, wie von allen [2]) übrigen Professoren der katholischen Fakultät, die Unterzeichnung einer Adhäsionsformel [3]) ohne Rückhalt bezüglich der durch den heil. Stuhl gegen die Hermesianischen Lehren ausgesprochenen Verdammung zu verlangen. Die übrigen Professoren machten keine Schwierigkeit, die Herren Braun und Achterfeldt jedoch erbeten sich, statt der Unterzeichnung der von dem Coadjutor vorgeschriebenen Adhäsionsformel [4]), eine andere zu unterschreiben, von der sie behaupteten, daß sie genüge. Während von der einen und andern Seite die Briefe gewechselt wurden, war das Programm für die Curse des Sommersemesters, das auch die, welche die fraglichen Professoren geben wollten, enthielt, wie gewöhnlich nach Berlin geschickt

1) Das Eingeklammerte ist alles falsch.

2) von allen: ist falsch.

3) Adhäsionsformel: ist ungenau.

4) vorgeschriebene Adhäsionsformel: falsch.

worden, um der Genehmigung des Ministeriums unterbreitet zu werden. Dieses, dem unbekannt [1]) war, was zwischen Köln und Bonn vorging, bestätigte es, doch als Geissel dies erfuhr, so legte er sein Veto gegen Braun und Achterfeldt ein. Dies ist der Grund, weshalb diese Herren keine Vorlesungen während dieses Semesters geben.

Unterdessen dauert ihre Correspondenz mit dem Coadjutor fort, und man versichert sogar, daß sie Bitterkeit in sie einfließen lassen. Herr Geissel hat ihre Entfernung von der Universität Bonn verlangt. Doch die beiden Professoren, die sich auf ihre Staatsdiener-Qualität berufen, verlangen Schadloshaltung [2]) und verweigern dem Erzbischof das Recht, ihnen die Ausübung ihrer Funktionen zu untersagen [3]). Auf diese Worte reducirt ist jetzt die Frage im Grunde für sie eine Geldfrage [4]). Dies erhellt besonders in Bezug auf Achterfeldt, der die Pädagogie der Theologen dirigirte, und dem diese Stelle jährlich einige tausend Francs eintrug. Man hat ihm die Stelle eines Canonicus des Kapitels zu Münster angeboten, doch er findet, daß diese Indemnität nicht hinreichend ist.

Der Erzbischof-Coadjutor, der nicht länger die Ueberwachung der jungen Theologen einem Manne, dessen Orthodoxie [5]) mit gutem Rechte ihm verdächtig ist, anvertrauen kann, hat an seine Stelle einen würdigen Geistlichen gesetzt, den er von Speyer kommen ließ. Dies verhindert nicht, daß Achterfeldts

1) Unbekannt: falsch.

2) Schadloshaltung: ungenau und die wahre Sachenlage entstellend.

3) Verweigern: falsch.

4) Wenn der Herr Erzbischof Clemens August Freiherr von Droste nicht bloß seinen vollen Gehalt, sondern auch die ihm in Abzug gebrachten Summen vom Staate verlangt und erhalten hat, ist dadurch seine Angelegenheit nichts als eine Geldfrage geworden? Diese Behauptung des „wohlunterrichteten" Korrespondenten verräth den Leichtsinn, mit welchem er über die Handlungen seiner Nebenmenschen den Stab bricht, und vielleicht eben so sehr die Gemeinheit seiner Gesinnung. Die Angabe des Korrespondenten ist aber völlig falsch; denn außer dem Kanonikat hat man ihm Indemnität angeboten

5) Orthodoxie. Ist seine Orthodoxie mit gutem Rechte verdächtig, wie kommt man denn dazu, ihm eine Stelle in dem Domkapitel zu Münster anzubieten? Oder ist es gleichgültig, ob ein Domherr ein Rechtgläubiger oder ein Irrgläubiger sei?

fortfährt, in dem Pädagogengebäude zu wohnen, neben seinem Nachfolger und in Opposition mit dem formellen Willen des Erzbischofs. Im Ganzen verlieren die beiden Professoren durch ihre gegenwärtige Widersetzlichkeit in der Meinung selbst derer, welche bis jetzt ihre Vertheidigung [1]) ergriffen hatten, und man kann diesen Kampf gegen ihren geistlichen Obern als die letzte convulsivische Anstrengung eines in Agonie Liegenden betrachten."

Oeffentliche Blätter schreiben aus Würzburg, der Herold des Glaubens, welcher liberale Tendenzen verfolgte, habe aufgehört, zu erscheinen. Eigenthümer des Blattes war der Legationsrath Pfeilschifter, welcher früher die Aschaffenburger Kirchenzeitung in dem entgegengesetzten Sinne redigirt hat.

In dem Schottenkloster zu St. Jakob sind drei schottische Geistliche angekommen, nämlich Robert Cameron, Wilhelm Robertson und Wilhelm Stuart. Am 15. Aug. d. J. sind dieselben in den Orden des h. Benediktus getreten.

---

1) Vertheidigung. Ei, ei, was der Mann nicht Alles weiß! — Wir bitten den Herrn Korrespondenten nicht uns zu vertheidigen, aber als Christen, als ehrliche Männer, müssen wir ihn bitten, keine Unwahrheiten über uns in die Welt zu schreiben; und damit er dieser Bitte Gehör gebe, dazu bedarf es von seiner Seite nur eines geringen Grades von sittlicher Bildung und Ehre. Aber was er auch thun möge, wir denken mit dem seligen Thomas von Kempen:

„Dein Friede ruhe nicht auf Menschenzungen; denn sie mögen's so auslegen oder anders, was du thust: du bist deswegen doch kein anderer Mensch. Wo ist denn der wahre Friede zu finden? Wo anders als in Mir allein. Wen die Begierde den Menschen zu gefallen und die Furcht den Menschen mißfällig zu werden, unter das Joch gebracht hat, der mag viel Ruhe und Friede haben! Denn alle Unruhe des Herzens und alle Zerstreuung der Sinne kommt doch nur von ungeordneten Begierden und von eitler Furcht her."

Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

In Verbindung mit vielen Gelehrten,

herausgegeben

von

D. Achterfeldt und D. Braun,
Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn.

Neue Folge.

Vierter Jahrgang. Viertes Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1843.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

B. Recensionen.

Die Begriffe: Sein, Nichts und Werden bei Hegel, kritisch betrachtet.

Gewöhnlich pflegt man die Begriffe: Sein und Nichtsein oder Nichts als konträr entgegen gesetzte Begriffe zu betrachten; das Werden aber als den Uebergang des Nichts zum Sein, oder umgekehrt, des Seins zum Nichts, absolutes Werden, oder absolutes Entstehen und Vergehen. Bei Hegel findet sich alles dieses ganz anders. Derselbe behauptet eigentlich die Identität-Einerleiheit des Seins und des Nichts, und findet den Beweis für diese Identität in dem Begriffe des Werdens. Diese Behauptung klingt so sonderbar, daß man glauben sollte, sie könne im Ernste nicht gemeint sein. Auch dürfte der gewöhnliche Verstand zu leicht den ungünstigen Urtheilen beistimmen, welche über die Philosophie außerhalb der philosophischen Hörsäle über sie verbreitet sind. Und dennoch hat der berühmte Philosoph jene Behauptung mit dürren Worten und unter weitläufigen Expositionen ausgesprochen. So heißt es Logik Bd. I. S. 22.: „Sein, reines Sein, — ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich, und auch nicht ungleich gegen anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach Außen. Durch irgend eine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden, oder wodurch es als unterschieden von einem andern gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. — Es ist nichts an ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist eben so wenig in ihm zu denken, oder es ist

ebenso dies leere Denken. Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare, ist in der That Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts." Ferner B: „Nichts, das reine Nichts; es ist die einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit in ihm selbst. — Insofern Anschauen oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder nichts angeschaut oder gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; Nichts ist in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr es (ist) das leere Anschauen und Denken selbst; und dasselbe leere Anschauen oder Denken, als das reine Sein. — Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit, und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist." Aus diesen Sätzen erhellet schon die Einerleiheit des Seins und des Nichts bei Hegel. Dieselbe wird aber noch bestimmter ausgesprochen unter „Werden. Einheit des Seins und des Nichts." Das reine Sein und das reine Nichts ist dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein, — nicht übergeht, — sondern übergegangen ist. Aber eben so sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie absolut unterschieden sind, aber eben so unmittelbar jedes in seinem Gegentheil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem andern; das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich eben so unmittelbar aufgelöst hat."

An derselben Stelle unterscheidet Hegel noch, was ich zuvörderst bemerke, das Sein von dem Etwas, und das Nichts von dem Nichtsein. In wiefern aber dieser Unterschied auf Wahrheit beruhet und Hegel in demselben sich gleich geblieben ist, muß sich an seinem Orte ergeben. Nur das möge hier noch bemerkt werden, daß er an andern Stellen seiner Logik denselben außer Acht gelassen hat. So S. 12: „Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein

Nichts, von dem etwas ausgehen soll; es ist zugleich das Sein schon in ihm enthalten. Der Anfang enthält also beides, Sein und Nichts; ist die Einheit von Sein und Nichts; — oder ist Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtsein ist. S. 13. Ferner ist das, was anfängt, schon, eben so sehr ist es auch noch nicht. Sein und Nichtsein sind also in ihm in unmittelbarer Vereinigung; oder ihre ununterschiedene Einheit. Die Analyse des Anfangs gäbe somit den Begriff der Einheit des Seins und des Nichtseins, — oder in reflektirterer Form, der Einheit des Unterschieden- und Nichtunterschiedenseins, — oder Identität der Identität und Nichtidentität." Auch hat in der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften Hegel diesen Unterschied fahren lassen.

Man hätte erwarten sollen und gewiß mit Recht, Hegel würde versucht haben, die Behauptung der Einerleiheit des Seins und des Nichts oder sogar der Identität der Identität und der Nichtidentität zu beweisen, und dieses um so mehr, weil diese Behauptung dem gewöhnlichen Verstande als das größte Paradoxon erscheint. Dieses ist indeß von ihm nicht geschehen; sondern derselbe hat einen solchen Beweis für überflüssig erklärt. „Wenn das Resultat," heißt es Logik Bd. I. S. 25., „auffällt oder paradox erscheint, so ist hierauf nicht weiter zu achten; es wäre sich vielmehr über jene Verwunderung zu verwundern, die sich so neu in der Philosophie zeigt, und vergißt, daß in dieser Wissenschaft ganz andere Ansichten vorkommen, als im gewöhnlichen Bewußtsein und im sogenannten gemeinen Menschenverstande. Es wäre nicht schwer, diese Einheit von Sein und Nichts, in jedem Beispiele, in jedem Wirklichen oder Gedanken aufzuzeigen. Aber diese empirische Erläuterung wäre zugleich ganz und gar überflüssig. Da nunmehr diese Einheit ein für allemal zu Grunde liegt, und das Element von allem Folgenden ausmacht, so sind außer dem Werden selbst alle fernern logischen Bestimmungen: Dasein, Qualität, überhaupt alle Begriffe der Philosophie, Beispiele

dieser Einheit. Die Verwirrung, in welche sich das gewöhnliche Bewußtsein bei einem solchen logischen Satze versetzt, hat darin ihren Grund, daß es dazu Vorstellungen von einem konkreten Etwas mitbringt, und vergißt, daß von einem solchen nicht die Rede ist, sondern nur von den reinen Abstraktionen des Seins und des Nichts, und daß diese allein an und für sich festzuhalten sind."

Aber Hegel hat nicht allein in seiner Logik, sondern auch in der Encyklopädie der philophischen Wissenschaften alle Identität des Seins und des Nichts ausgesprochen. Es hat gewiß kein geringes Interesse, zu sehen, ob derselbe in seinen letzten Jahren noch bei seiner frühern Ansicht geblieben ist, oder ob und in wie fern er dieselbe verändert und umgestaltet habe. In der Encyklopädie (Aufl. 3.) S. 160. §. 86. spricht derselbe sich über das Sein also aus: „das reine Sein macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts vermitteltes und weiter bestimmtes sein kann. Ferner §. 87: das reine Sein ist nur die reine Abstraktion, damit das absolutnegative, welches gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist." Endlich §. 88.: „das Nichts ist als dieses unmittelbare sich selbst gleiche, ebenso umgekehrt dasselbe, was das Sein ist. Die Wahrheit des Seins, so wie des Nichts, ist daher die Einheit beider. Diese Einheit ist das Werden." Diese Stellen lassen abermals keinen Zweifel übrig, daß Hegel die Identität des Seins und des Nichts behauptet, unter der Voraussetzung jedoch, deren Richtigkeit ich später zeige werde, daß derselbe den Begriff der Einheit mit dem Begriffe der Einerleiheit verwechselt habe.

Wenn nun auch Hegel in seiner Logik sich geäußert hat, daß darauf „wenn das Resultat, daß Sein und Nichts dasselbe ist, auffällt oder paradox scheint" weiter nicht zu achten sei, so muß man doch seit der Herausgabe eben dieser Logik bis zur Herausgabe der Encyklopädie insbesondere in ihrer dritten Auflage; also von 1812—1830, die Erfahrung

gemacht haben, daß hier durch den bloßen absprechenden Ton nichts ausgerichtet werde, daß es andere gab, welche auch Philosophen sein wollten, und dennoch die Identität des Seins und des Nichts ohne Weiteres nicht einsehen konnten, daß dieselben, wenn sie ihre Verwunderung über jene Identität laut werden ließen, damit nicht abgefertigt werden konnten, daß sie „sich so neu in der Philosophie zeigten und vergäßen, daß in dieser Wissenschaft ganz andere Ansichten vorkommen, als im gewöhnlichen Bewußtsein und im sogenannten gemeinen Menschenverstande." Aus diesem Umstande erklärt es sich, warum Hegel in seiner Encyklopädie den Begriffen Sein, Nichts und Werden mehre Erläuterungen und Rechtfertigungen hinzugefügt hat. Bevor ich an eine kritische Betrachtung dieser Begriffe gehe, setze ich die wichtigsten jener Erläuterungen und Rechtfertigungen hieher. Es geschieht deßwegen, um zu zeigen, wie sehr ich bemühet gewesen bin, einen häufigen Fehler der Kritik zu vermeiden, nämlich den, daß man dem zu kritisirenden Stoffe bewußt oder unbewußt seine eigenen Ansichten unterschiebet. Ich habe mich auf das eifrigste bestrebt, jene Begriffe gerade in dem Sinne zu fassen, in welchem Hegel dieselben aufgestellt hat. Die erwähnten Erläuterungen finden sich S. 103 ff. zu §. 88. und lauten:

1) Der Satz: Sein und Nichts ist dasselbe, erscheint für die Vorstellung oder den Verstand als ein so paradoxer Satz, daß sie ihn vielleicht für nicht ernstlich gemeint hält. In der That ist er auch von dem Härtesten, was das Denken sich zumuthet, denn Sein und Nichts sind der Gegensatz in seiner ganzen Unmittelbarkeit, d. h. ohne daß in dem einen schon eine Bestimmung gesetzt wäre, welche dessen Beziehung auf das Andere enthielte. Sie enthalten aber diese Bestimmung, wie im vorhergehenden §. aufgezeigt ist, die Bestimmung, welche eben in beiden dieselbe ist. Die Deduktion ihrer Einheit ist in so fern ganz analytisch; wie überhaupt der Fortgang des philosophirens, als methodischer, d. h. als nothwendiger nichts ande-

res ist, als blos das Setzen desjenigen, was in einem Begriffe schon enthalten ist. — Eben so richtig als die Einheit des Seins und des Nichts, ist es aber auch, daß sie schlechthin verschieden sind, — das Eine nicht ist, was das Andere ist. Allein weil der Unterschied sich hier noch nicht bestimmt hat, denn eben Sein und Nichts sind noch das Unmittelbare, — so ist er wie er an denselben ist, das Unsagbare, die bloße Meinung. —

2) Es erfordert keinen großen Aufwand von Witz, den Satz, daß Sein und Nichts dasselbe ist, lächerlich zu machen, oder vielmehr Ungereimtheiten vorzubringen mit der unwahren Versicherung, daß sie Consequenzen und Anwendungen jenes Satzes seien; z. B. es sei hiernach dasselbe, ob mein Haus, mein Vermögen, die Luft zum Athmen, diese Stadt, die Sonne, das Recht, der Geist, Gott sei oder nicht. In solchen Beispielen werden zum Theile besondere Zwecke, die Nützlichkeit, die Etwas für mich hat, untergeschoben und gefragt, ob es mir gleichgültig sei, daß diese nützliche Sache sei oder nicht sei. In der That ist die Philosophie eben diese Lehre, den Menschen von einer unendlichen Menge endlicher Zwecke und Absichten zu befreien, und ihn dagegen gleichgültig zu machen, so daß es ihm allerdings dasselbe sei, ob solche Sachen sind oder nicht sind. Aber überhaupt wie von einem Inhalte die Rede ist, so ist damit ein Zusammenhang von andern Existenzen, Zwecken u. s. f. gesetzt, die als gültig vorausgesetzt sind; von solchen Voraussetzungen ist es nun abhängig gemacht, ob das Sein oder Nichtsein eines bestimmten Inhaltes dasselbe sei oder auch nicht sei. Es wird ein inhaltsvoller Unterschied dem leeren Unterschiede von Sein und Nichts untergeschoben. — Zum Theile sind es aber an sich wesentliche Zwecke, absolute Existenzen und Ideen, die blos unter die Bestimmung des Seins und des Nichtseins gesetzt werden. Solche konkrete Gegenstände sind noch etwas ganz anderes, als nur Seiende oder Nichtseiende; dürftige Abstraktionen, wie Sein und Nichts, — und sie sind, weil sie eben nur die Bestim-

mungen sind, die allerdürftigsten die es gibt, — sind für die Natur jener Gegenstände ganz inadäquat; wahrhafter Inhalt ist längst über diese Abstraktionen selbst und deren Gegensatz hinaus. — Wenn überhaupt ein Konkretes dem Sein und dem Nichts unterschoben wird, so geschieht der Gedankenlosigkeit ihr Gewöhnliches; ein ganz anderes war die Vorstellung zu bekommen und davon zu sprechen, als das, wovon die Rede ist, und hier ist blos von dem abstrakten Sein und Nichts die Rede.

3) Es kann leicht gesagt werden, daß man die Einheit des Seins und des Nichts nicht begreife. Der Begriff derselben aber ist in den vorhergehenden §§. angegeben, und er ist weiter nichts als dieß angegebene; sie begreifen heißt weiter nichts, als dieses auffassen. Man versteht aber unter dem Begreifen noch etwas weiteres als den eigentlichen Begriff; es wird ein mannigfaltigeres reicheres Bewußtsein, eine Vorstellung verlangt, so daß ein solcher Begriff als ein konkreter Fall vorgelegt werde, mit dem das Denken in seiner gewöhnlichen Praxis vertrauter wäre. In sofern das Nicht-begreifen-können nur die Ungewohnheit ausdrückt, abstrakte Gedanken ohne alle sinnliche Beimischung festzuhalten und spekulative Sätze zu fassen, so ist weiter nichts zu sagen, als daß die Art des philosophischen Wissens allerdings verschieden ist von der Art des Wissens, an das man im gemeinen Leben gewöhnt ist, wie auch von der, die in andern Wissenschaften herrscht. Heißt aber Nicht-begreifen nur, daß man sich die Einheit des Seins und des Nichts nicht vorstellen könne, so ist dieß in der That so wenig der Fall, daß jeder vielmehr unendlich viele Vorstellungen von dieser Einheit hat, und daß man solche Vorstellungen nicht habe, kann nur dieses sagen wollen, daß man den vorliegenden Begriff nicht in irgend einer jener Vorstellungen erkennt und sie nicht als ein Beispiel davon weiß. Das Beispiel davon, das am nächsten liegt, ist das Werden. Je-

dermann hat eine Vorstellung vom Werden und wird ebenso zugeben, daß es Eine Vorstellung ist; ferner daß, wenn man sie analysirt, die Bestimmung von Sein, aber auch von dem schlechthin Andern desselben, dem Nichts, darin enthalten ist; ferner daß diese beiden Bestimmungen ungetrennt in dieser Einen Vorstellung sind; so daß Werden somit Einheit des Seins und des Nichts ist. — Ein gleichfalls nahe liegendes Beispiel ist der Anfang; die Sache ist noch nicht in ihrem Anfange, aber ist nicht blos ihr Nichts, sondern es ist auch ihr Sein darin. Der Anfang selbst ist auch Werden, drückt jedoch schon die Rücksicht auf das weitere Fortgehen aus. — Man könnte, um sich dem gewöhnlichen Gange der Wissenschaft zu bequemen, die Logik mit der Vorstellung des rein gedachten Anfangs, also des Anfangs des Anfangs beginnen, und diese Vorstellung analysiren; so würde man es sich vielleicht eher als das Ergebniß der Analyse gefallen lassen, daß sich Sein und Nichts als in Einem ungetrennt zeigen.

4) Es ist aber noch zu bemerken, daß der Ausdruck: Sein und Nichts ist dasselbe, oder die Einheit des Seins und des Nichts, — eben so alle andere solche Einheiten, des Subjekts und des Objekts u. s. f. mit Recht anstößig ist, weil das Schiefe und Unrichtige darin liegt, daß die Einheit herausgehoben, und die Verschiedenheit zwar darin liegt (weil es z. B. Sein und Nichts ist, deren Einheit gesetzt ist), aber diese Verschiedenheit nicht zugleich ausgesprochen und anerkannt ist, von ihr also nur ungehöriger Weise abstrahirt, sie nicht bedacht zu sein scheint. In der That läßt sich eine spekulative Bestimmung nicht in der Form eines solchen Satzes richtig ausdrücken; es soll die Einheit in der zugleich vorhandenen und gesetzten Verschiedenheit gefaßt werden. Werden ist der wahre Ausdruck des Resultates von Sein und Nichts, als die Einheit derselben; es ist nicht nur die Einheit des Seins und des Nichts, sondern es ist die Unruhe in sich, — die Einheit, die nicht blos als die Beziehung-auf-sich bewegungslos,

sondern durch die Verschiedenheit des Seins und des Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist. — Das Dasein dagegen ist diese Einheit, oder das Werden in dieser Form der Einheit; darum ist das Dasein einseitig und endlich. Der Gegensatz ist als ob er verschwunden wäre; er ist nur an sich in der Einheit enthalten, aber nicht in der Einheit gesetzt.

5) Dem Satze, daß das Sein das Uebergehen in Nichts und das Nichts das Uebergehen ins Sein ist; — dem Satze des Werdens steht der Satz: aus Nichts wird Nichts, Etwas wird nur aus Etwas, gegenüber, der Satz der Ewigkeit der Materie, des Pantheismus. Die Alten haben die einfache Reflexion gemacht, daß der Satz: aus Etwas wird Etwas, oder aus Nichts wird Nichts, das Werden in der That aufhebt, denn das, woraus es wird, und das, was wird, sind ein und dasselbe; es ist nur der Satz der abstrakten Verstandes-Identität vorhanden. Es muß aber als wunderbar auffallen, die Sätze: aus Nichts wird Nichts, oder aus Etwas wird nur Etwas, auch in unsern Zeiten unbefangen vorgetragen zu sehen, ohne einiges Bewußtsein, daß sie die Grundlage des Pantheismus, so wie ohne Kenntniß davon, daß die Alten die Betrachtung dieser Sätze erschöpft haben." So weit die Erläuterungen Hegel's zur Vermittelung der Einsicht der Einheit-Einerleiheit des Seins und des Nichts.

Erhellet wirklich aus diesen Erläuterungen die behauptete Einheit-Einerleiheit? Um zu erkennen, in wie fern dieses der Fall ist, und der Fall sein kann, will ich jene Erläuterungen prüfend durchgehen. Damit aber diese Prüfung nicht der Vorwurf der Einseitigkeit treffe, soll dieselbe sich zunächst bewegen auf dem Standpunkte der Hegel'schen Philosophie, dann erst, falls derselbe unzureichend befunden werden sollte, auf den objektiven Standpunkt der Philosophie geführt werden. Hegel räumt selbst ein, daß der Satz: Sein und Nichts ist dasselbe (welchen Ausdruck er wiederholt gebraucht, und welcher nichts anderes, als die Einer-

leiheit (identitas) des Seins und des Nichts, bezeichnen kann, dem jedoch an vielen andern Stellen der Ausdruck der Einheit (unitas) des Seins und des Nichts substituirt wird) dem Verstande so parador erscheine, daß man glauben sollte, es sei nicht ernstlich damit gemeint; und er giebt sich Mühe, den paradoxen Schein zu beseitigen. Erstlich sagt er, der Gedanke der Einheit-Einerleiheit des Seins und des Nichts sei von dem härtesten, was das Denken sich zumuthet. Fragt man nach dem Grunde hievon, so findet sich bei Hegel folgende Antwort: „Sein und Nichts sind der Gegensatz in seiner ganzen Unmittelbarkeit, d. h. ohne daß in dem Einen schon eine Bestimmung gesetzt wäre, welche die Beziehung auf das Andere enthielt. Sie enthalten diese Bestimmung, wie in dem vorhergehenden §. aufgezeigt ist, die Bestimmung, welche in beiden dieselbe ist." Diese ist keine andere, als daß beide leere Abstraktionen sind. Die Härte, welche hier dem Denken zugemuthet wird, besteht darin, daß Sein und Nichts zuvörderst einen unmittelbaren Gegensatz bilden; und dennoch sollen sie in ihrer Einheit gedacht werden. Bilden dieselben aber einen unmittelbaren Gegensatz, so ist dadurch sofort ihre Verschiedenheit gesetzt, was Hegel ebenfalls anerkennt mit diesen Worten: „ebenso richtig, als die Einheit des Seins und des Nichts, ist es aber auch, daß sie schlechthin verschieden sind, — das Eine ist nicht, was das Andere ist. Allein weil der Unterschied sich hier noch nicht bestimmt hat, denn eben Sein und Nichts sind auch das Unmittelbare, — so ist er wie er an denselben ist, das Unsagbare, die bloße Meinung." Aber wie erhellet denn ungeachtet dieser Verschiedenheit dennoch die Einerleiheit des Seins und des Nichts? In folgender Weise nach Hegel. Die Bestimmung, wodurch beide Beziehung aufeinander erhalten, und welche Anfangs nicht gesetzt zu sein scheint, ist dennoch gesetzt, sie ist in beiden dieselbe Bestimmung, und sie ist keine andere, als daß beide leere Abstraktionen sind. Denn, so sagt Hegel Encyklopädie S. 103.: wenn der Gegensatz in dieser Unmittelbarkeit als Sein und Nichts ausgedrückt ist,

so scheint es zu auffallend, daß er richtig sei, als daß man nicht versuchen sollte das Sein zu fixiren und es gegen den Untergang zu bewahren. Das Nachdenken muß in dieser Hinsicht darauf verfallen, für das Sein eine feste Bestimmung aufzusuchen, durch welche es von dem Nichts unterschieden wäre. Man nimmt es z. B. als das in allem Wechsel Beharrende, die unendlich bestimmbare Materie u. s. f., oder auch ohne Nachdenken als irgend eine einzelne Existenz, das nächste beste Sinnliche oder Geistige. Aber alle solche weitere und konkretere Bestimmungen lassen das Sein nicht mehr als das reine Sein, wie es hier im Anfange unmittelbar ist. Nur in und um dieser reinen Unbestimmtheit willen ist es Nichts; — ein Unsagbares; sein Unterschied von dem Nichts ist eine bloße Meinung. In ähnlicher Weise sagt Hegel, Logik Bd. I. S. 31.: „man meint, das Sein sei vielmehr das schlechthin Andere, als das Nichts ist, und ist nichts klarer, als ihr absoluter Unterschied, und es scheint nichts leichter, als ihn anzugeben. Es ist aber eben so leicht, sich zu überzeugen, daß dies unmöglich ist. Denn hätten Sein und Nichts irgend eine Bestimmtheit, wodurch sie sich unterscheiden, so wären sie, wie vorhin erinnert worden, bestimmtes Sein und bestimmtes Nichts, nicht das reine Sein und das reine Nichts, wie sie es hier noch sind. Ihr Unterschied ist daher völlig leer, jedes der beiden ist auf gleich Weise das Unbestimmte; er besteht daher nicht an ihnen selbst, sondern nur in einem Dritten, dem Meinen."

Die Einheit, oder richtiger die Einerleiheit des Seins und des Nichts, soll nach Hegel darin liegen, daß beide leere Abstraktionen sind; wenn sie aber als unterschieden gesetzt würden; so sei dieser Unterschied ein unsagbarer, eine bloße Meinung, gerade weil jene Abstraktionen durchaus leere sind. Was nun zuvörderst den Satz anbelangt: „Sein und Nichts sind leere Abstraktionen;" so kann derselbe nichts anders bedeuten, als Sein und Nichts sind abstrakte Begriffe ohne allen Inhalt. Aber woraus erhellet denn die Wahrheit die-

ses Satzes? Daraus, meint Hegel, daß diese Begriffe reine Begriffe seien; denn es wird wiederholt an das reine Sein und das reine Nichts erinnert. Aber gerade darin liegt die große Täuschung, daß die Reinheit der Begriffe mit der Leerheit derselben von Hegel ist vermengt worden. Allerdings gibt es reine Begriffe und zu denselben müssen Sein und Nichts gezählt werden; aber deßwegen sind dieselben keine leeren. Denn die reinen Begriffe werden doch durch bestimmte Merkmale gedacht, aber es wird etwas an ihnen gedacht, welches ihren Inhalt ausmacht, durch welchen sie gerade diese oder jene Begriffe sind und keine andere. Mangelt aber ein solcher Inhalt, so mangelt auch der Begriff; das Denken desselben wird schlechthin unmöglich. Selbst wenn es wahr wäre, was Hegel behauptet, was aber durchaus geleugnet werden muß, daß Sein und Nichts abstrakte Begriffe seien; so ist dennoch die Behauptung, daß sie deßwegen leere Begriffe sind, durchaus falsch. Denn jeder Gedanke oder Begriff, und dasselbe gilt auch von den abstrakten Begriffen, der wirklich gedacht wird, wird durch irgend einen Inhalt konstituirt; dieses ist auch nothwendig bei dem Gedanken des reinen Seins als solchem, wie auch bei dem Gedanken des reinen Nichts. Wird von einem solchen Inhalte abgesehen, so schwindet alles Denken; wo man alsdann zu denken glaubt, treibt man nur ein dialektisches Spiel mit leeren und bedeutungslosen Ausdrücken. Es ist kaum zu begreifen, daß ein Philosoph, wie Hegel, so weitläufig über leere Gedanken sich verbreiten konnte, ohne daß ihm die gänzliche Sinnlosigkeit derselben zum Bewußtsein gekommen ist. Auch der Gedanke des Seins hat einen Inhalt, wodurch derselbe sich von dem Gedanken des Nichts unterscheidet; dieser Inhalt ist nichts Anderes als Sein oder Existenz schlechthin. Es wird dieses keiner leugnen können, welchem nur dieser Gedanke in seiner ganzen Klarheit in's Bewußtsein getreten ist. Es ist falsch zu behaupten, daß durch diesen Inhalt das Sein als ein bestimmtes Sein gesetzt werde. Wie sollte dieses denn in jener Behauptung liegen? Ferner

hat auch der Gedanke des Nichts oder des Nichtseins einen Inhalt; er ist eben das Nichts oder die Nichtexistenz. In der Vergleichung zeigen sich beide als unmittelbare Gegensätze, und ihr Unterschied tritt so deutlich hervor, daß es wiederum unbegreiflich ist, daß man denselben einen unsagbaren, eine bloße Meinung hat nennen können. Aber sind denn Sein und Nichts wirklich abstrakte Begriffe? Wenn dieses wahr sein sollte, so müßten diese Begriffe entstehen im Wege der Reflexion und Abstraktion. Wir müßten nämlich über die uns umgebenden Dinge reflektiren; alsdann von demjenigen, was jedes besonders für sich ist, absehen, dasjenige aber, was ihnen allen gemeinsam ist, festhalten, nämlich das Sein an ihnen. Dieses gebe alsdann den Begriff des abstrakten leeren Seins, des Seins ohne allen Inhalt. Derselbe wäre darum einerlei mit dem Nichts. Der Begriff des Seins als abstrakter Begriff entstände also in derselben Weise, wie die gewöhnlichen abstrakten Begriffe. Sind denn diese leer oder inhaltslos? Dieses könnte nur derjenige behaupten, der nicht im Stande ist, das Wesen dieser Begriffe zu durchschauen. Auch die abstrakten Begriffe haben einen wirklichen Inhalt. Man erinnere sich nur an die abstrakten Begriffe: Mensch, Geist, Thier u. s. w. Warum soll der Begriff des Seins als abstrakter Begriff leer sein? Meines Erachtens aus folgendem Grunde: Läßt man das Sein in der obigen Weise entstehen, so bleibt, wenn von allem besondern konkreten Sein abstrahirt wird, für die Vorstellung und das Denken kein allgemeines Bild übrig, wie bei der Entstehung der gewöhnlichen abstrakten Begriffe; darum sagt denn Hegel, der allgemeine Begriff des Seins sei ein durchaus leerer Begriff, darum einerlei mit dem Nichts oder dem Nichtsein, welches letztere, das Nichts und das Nichtsein, Hegel in der Logik zwar von einander unterschieden hat, aber ohne allen Grund. Was folgt nun aus der so bewandten Entstehungsweise des Seins? Ohne Zweifel dieses, daß das Sein als solches nicht angeschaut und wahrgenommen wird, sondern lediglich gedacht wird. Aus diesem Umstande erhellet, daß der Be-

dieser Aufgabe zu dem von Hegel angegebenen Resultate führen können? Soll ich wirklich dahin gelangen, daß es mir gleichgültig ist, ob etwas ist oder auch nicht ist; so wird dieses nur dann möglich sein, wenn ich auf dasselbe ebenso wahr den Begriff des Seins wie auch des Nichts beziehen kann. Denn meine Gleichgültigkeit gegen das Sein der Dinge wird doch wohl auf Wahrheit und nicht auf einem bloßen Scheine beruhen. Diese Wahrheit kann dieselbe dann erst erhalten, wenn ich auf eine und dieselbe Sache eben so gut den Begriff des Seins wie des Nichts anwenden kann. Es fragt sich alsdann mit Nothwendigkeit, was Hegel abweisen will, daß es zufolge seiner Lehre für mich einerlei sei, ob ich ein Haus habe oder keines. Hegel sagt weiter: „aber überhaupt so wie von einem Inhalte die Rede ist, so ist damit ein Zusammenhang mit andern Existenzen, Zwecken u. s. f. gesetzt, die als gültig vorausgesetzt sind; von solchen Voraussetzungen ist es nun abhängig gemacht, ob das Sein oder Nichtsein eines bestimmten Inhaltes dasselbe sei, oder auch nicht sei. Es wird ein inhaltsvoller Unterschied dem leeren Unterschied von Sein und Nichts untergeschoben." Es muß eingeräumt werden, daß in den obigen Beispielen noch von etwas Anderm die Rede ist, als von dem bloßen Sein und Nichtsein. Allein von diesem Andern handelt es sich hier nicht, sondern nur von dem bloßen Sein und Nichtsein. Sind aber diese Begriffe ursprünglich identische, so daß der eine dasselbe ist, was der andere; so müssen sie dieses auch nothwendig in der Anwendung bleiben. Zum Schlusse seiner Beseitigung dieser Einwendung sagt Hegel noch: „Zum Theile sind es aber an sich wesentliche Zwecke, absolute Existenzen und Ideen, die blos unter der Bestimmung des Seins oder Nichtseins gesetzt werden. Solche konkrete Gegenstände sind noch etwas ganz anderes, als nur Seiende oder auch Nichtseiende; dürftige Abstraktionen, wie Sein und Nichts, — und sie sind, weil sie eben nur die Bestimmungen des Anfangs sind, die allerdürftigsten, die es gibt, — sind für die Natur jener Gegenstände ganz inadäquat, wahrhafter In-

halt ist längst über diese Abstraktionen hinaus. — Wenn überhaupt ein Konkretes dem Sein und Nichts untergeschoben wird, so geschieht der Gedankenlosigkeit ihr Gewöhnliches, ein ganz anderes in die Vorstellung zu bekommen und davon zu sprechen; als wovon die Rede ist, und hier ist blos von dem abstrakten Sein und Nichts die Rede." Hierauf kurz dieses: in wie fern Sein und Nichts als leere und dürftige Abstraktionen betrachtet werden können, oder richtiger: daß sie als solche nicht betrachtet werden können, ist oben gezeigt worden. Das Andere aber, daß solche konkrete Gegenstände wahr seien, als blos seiende oder auch nicht seiende, räume ich ebenfalls ein, mit der Bemerkung jedoch, daß dieses hier nicht in Betracht komme. Denn es handelt sich hier lediglich um das Sein dieser Gegenstände und nicht um das, was dieselben sind, sondern in wie fern die Begriffe Sein und Nichtsein auf dieselben angewendet werden können. Sind aber diese Begriffe identische, so kann der Grund, warum ich den einen Begriff auf diesen konkreten Gegenstand anwende, den andern aber nicht, in den Begriffen selbst nicht liegen; derselbe müßte an den Gegenständen selbst gesucht und gefunden werden. Wie soll dieses aber möglich sein? Auf keine Weise. Denn von aller Anwendung der Begriffe des Seins oder des Nichtseins auf konkrete Gegenstände weiß ich nichts um dieselben, weder weiß ich dieselben als seiende oder nichtseiende; erst nachdem ich die Begriffe auf dieselben angewendet habe, erkenne ich sie als seiende oder nichtseiende. Sind darum beide Begriffe dasselbe; so muß man das Sein und das Nichts allenthalben nach Willkühr anwenden können; also das nach der gewöhnlichen Meinung das Seiende als das Nichtseiende und das Nichtseiende als das Seiende denken können.

Man muß Hegel wohl ferner eingewendet haben, daß man die Einerleiheit, gewöhnlich Einheit genannt, des Seins und des Nichts nicht begreife. Denn derselbe sagt, Encyklop. S. 105.: „es kann nicht gesagt werden, daß man die Einheit des Seins und des Nichts nicht begreife." Hegel

erklärt sich zunächst über das Begreifen. „Der Begriff derselben" so lauten seine Worte „aber ist in den vorhergehenden §§. angegeben; sie begreifen heißt nichts anderes als dieß auffassen." Gegen diese Erklärung des Begreifens habe ich nichts zu erwiedern; man kann das Auffassen des in einem Begriffe Enthaltenen Begreifen nennen, es ist alsdann nichts Anderes, als ein klares und bestimmtes Erkenntniß des in einem Begriffe Gegebenen. Hegel fährt aber fort: „man versteht aber unter dem Begreifen noch etwas weiteres als den eigentlichen Begriff; es wird ein mannigfaltiges reicheres Bewußtsein, eine Vorstellung verlangt, so daß ein solcher Begriff als ein konkreter Fall vorgelegt werde, mit dem das Denken in seiner gewöhnlichen Praxis vertrauter wäre;" oder um dieses in die gewöhnliche Sprache zu übersetzen: man will dasjenige, was in abstracto gedacht wird, auch in concreto anschauen, und dadurch dasselbe als wahr begreifen. Hierauf antwortet Hegel mit Recht: „in so fern das Nicht-Begreifen-Können nur die Ungewohnheit ausdrückt, abstrakte Gedanken ohne alle sinnliche Beimischung festzuhalten und spekulative Sätze zu fassen, so ist weiter nichts zu sagen, als daß die Art des philosopischen Wissens, allerdings verschieden ist von der Art des Wissens, an das man im allgemeinen Leben gewöhnt ist, wie auch von der, die in andern Wissenschaften herrscht." Hegel sagt nun weiter: heißt das Nichtbegreifen aber nur, daß man sich die Einheit des Seins und des Nichts nicht vorstellen könne, so ist dieß in der That so wenig der Fall, daß jeder vielmehr unendlich viele Vorstellungen von dieser Einheit hat, und daß man solche Vorstellungen nicht habe, kann nur dieses sagen wollen, daß man den vorliegenden Begriff nicht in irgend einer jener Vorstellungen erkannt und sie nicht als ein Beispiel davon weiß." Also das Nicht-Begreifen-Können soll auch bedeuten das Nicht-Vorstellen-Können der Einheit des Seins und des Nichts. Wer das behaupte, könne nur dieses sagen wollen, daß er den vorliegenden Begriff nicht in einer jener Vorstellungen erkenne, und sie nicht als

Beispiel davon wisse. Dieses sei eben so wenig der Fall, daß jeder unendlich viele Vorstellungen von dieser Einheit habe. Ich dächte, wenn jeder unendlich viele Vorstellungen des Seins und des Nichts habe; so müßte man auch nothwendig den in Rede stehenden Begriff in derselben erkennen und sie, die unendlich vielen Vorstellungen, als Beispiele davon wissen. Denn habe ich unendlich viele Vorstellungen von der Einheit des Seins und des Nichts; so ist dieses nur dann gedenkbar, wenn alle diese Vorstellungen unter den allgemeinen Begriff der Einheit des Seins und des Nichts fallen; gerade dadurch kann nur in diesen Vorstellungen jene Einheit erkannt und sie als Beispiele derselben gewußt werden. Nun aber ergibt sich, wie wir oben gezeigt haben, daß die Begriffe des Seins und des Nichts in einem klaren und bestimmten Bewußtsein gedacht, also wirklich begriffen, wie Hegel es verlangt, durchaus verschieden sind; freilich ist es eine baare Unmöglichkeit, von der mehrmals erwähnten Einheit unendlich viele Vorstellungen zu haben. Hegel führt indeß Beispiele dieser Einheit an. Es fragt sich, ob diese wirklich solche Beispiele sind. „Das Beispiel davon," sagt er zuerst, „das am nächsten liegt, ist das W e r d e n. Jedermann hat eine Vorstellung vom Werden und wird ebenso zugeben, daß es Eine Vorstellung ist; ferner daß, wenn man sie analysirt, die Bestimmung von S e i n, aber auch von dem schlechthin Andern, d e m N i c h t s, darin enthalten ist: ferner daß diese beiden Bestimmungeu ungetrennt in dieser Einen Vorstellung sind; so daß Werden somit Einheit des Seins und Nichts ist." Ich gebe zu, jedermann hat eine Vorstellung vom Werden, und auch daß diese Vorstellung nur Eine ist; dagegen behaupte ich aber, daß aus der Analyse dieser Vorstellung die Einheit=Einerleiheit des Seins und des Nichts sich nicht ergebe. Zum Beweise dieser Behauptung kommt es vor Allem darauf an, daß der Begriff des Werdens so klar und bestimmt, als nur immer möglich, gedacht werde. Hat nun Hegel über diesen Begriff mit aller Bestimmtheit sich ausgesprochen? Derselbe definirt sowohl in seiner

Logik als auch in seiner Encyklopädie das Werden als die Einheit des Seins und des Nichts. Von diesem Begriffe kann an der gegenwärtigen Stelle um so weniger ausgegangen werden, als jene Einheit = Einerleiheit das Ergebniß der Analyse des Werdens sein soll. Ausführlich erklärt sich aber Hegel über dasselbe, Logik Bd. I. S. 23., mit diesen Worten: „das reine Sein und das reine Nichts ist dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts nicht übergeht, sondern übergegangen ist. Aber eben so sehr ist die Wahrheit nicht ihre Unterschiedenheit, sondern daß sie absolute unterschieden sind, aber eben so unmittelbar jedes in seinem Gegentheile verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem andern; das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich eben so unmittelbar aufgelöst hat." Das Werden wird zuvörderst als ein vorübergegangener Moment betrachtet; denn es heißt ja: „die Wahrheit ist, daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein nicht übergehet, sondern übergegangen ist." Als Resultat dieses Ueberganges wird, Encyklopädie S. 104, das Dasein angegeben. Dennoch werden Sein und Nichts als unterschieden betrachtet, welcher Unterschied aber verschwindet. Zuvörderst bemerke ich, es ist unrichtig, das Werden als einen vorübergegangenen Moment zu betrachten. Bei solchem kann von einem Werden nicht mehr die Rede sein, sondern höchstens von einem Gewordenen. Doch dieses ist minder erheblich. Betrachten wir das Werden in seiner Wesenheit, so müssen wir uns mit Hegel einverstanden erklären, dasselbe zu setzen = Uebergang = Bewegung von dem Sein zum Nichts und dem Nichts zum Sein = absolutem Entstehen und Vergehen. Analysiren wir nun das Werden, um zu erkennen, ob die behauptete Einheit darin enthalten ist, oder nicht. Das Werden = Uebergang = Bewegung vom Sein zum Nichts muß entweder als momentan oder als permanent, als einmaliges oder fortdaurendes Werden gedacht

werden. Fällt nun erstlich in dem momentanen Werden Sein und Nichts zusammen, so daß ihre Einheit = Einerleiheit unmittelbar einleuchtet? Offenbar nicht. Man denke nur: das Nichts geht augenblicklich in's Sein; so verschwindet sofort das Nichts und das Sein tritt an dessen Stelle. Man denke umgekehrt: das Sein geht über in's Nichts; so schwindet sofort das Sein und das Nichts tritt an seine Stelle. Der Gedanke ihrer Einheit = Einerleiheit ist ein sich selbst aufhebender Gedanke, ein bloßer Widerspruch. Aber in dem permanenten Werden, kann man sagen, wird das Ding, was es wird, nicht mit einem Male, sondern allmälig, und hier fallen Sein und Nichts in einen Gedanken, bilden eine Einheit. Denn in so fern das Ding wird, ist bereits das Sein in die Vorstellung aufgenommen; in so fern es aber in fortwährendem Werden begriffen gedacht wird, ist auch das Nichts vorhanden; sonach erhellt denn die Einheit des Seins und des Nichts in dem Begriffe des permanenten Werdens. Wirklich muß Hegel sich die Einheit des Seins und des Nichts in diesem Sinne gedacht haben. Dasselbe ergibt sich noch an einem andern Beispiele, welches er von dieser Einheit anführt. „Ein gleichfalls nahe liegendes Beispiel," sagt er, Encyklop. S. 106., „ist der Anfang; die Sache ist noch nicht in ihrem Anfange, aber er ist noch blos ihr Nichts, sondern es ist auch schon ihr Sein darin. Der Anfang ist selbst auch Werden, drückt jedoch die Rücksicht auf das weitere Fortgehen aus. Dasselbe erhellt aus der unter Nr. 4. mitgetheilten Stelle, in welcher sich Hegel über die Schwierigkeit äußert, eine spekulative Bestimmung in der Form eines solchen Satzes auszudrücken. „Werden" sagt er unter Anderm dort „ist der wahre Ausdruck des Resultates von Sein und Nichts, als die Einheit derselben; es ist nicht nur die Einheit des Seins und des Nichts, sondern ist die Unruhe in sich, — die Einheit, die nicht blos als Beziehung-auf-sich, sondern durch die Verschiedenheit des Seins und Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist." Daß nun aber in dem p e r m a n e n t e n W e r d e n, wie es auch

immer gedacht werden mag, sei's als Anfang, als Unruhe in sich und gegen sich, Sein und Nichts eine Einheit=Einerleiheit bilden, beruht auf einer bloßen Täuschung. Denn der Anfang, in so fern er bereits Anfang ist, ist einerlei mit dem Sein; in so fern er aber noch nicht Anfang ist, ist er einerlei mit dem Nichts; Sein und Nichts fallen darum im Anfange nicht in einander, sondern auseinander, bilden keine Einheit, sondern eine Zweiheit, keine Einerleiheit, sondern eine Verschiedenheit. Ueberhaupt ist es fehlerhaft, wenn von dem Werden als dem Uebergange des Nichts zum Sein oder des Seins zum Nichts, also dem absoluten Werden, die Rede ist, dasselbe alsdann permanent und nicht momentan zu denken. Denn dieses Werden muß durchaus seinem Begriffe und Wesen nach momentan gedacht werden; alles weitere Werden ist entweder das Werden eines neuen Seins oder eines neuen Nichts; oder ist eine weitere Entwickelung, Gestaltung und Umgestaltung des bereits vorhandenen Seins. In dem erstern Falle ist das Werden als durchaus momentan zu denken und fällt mit dem absoluten Werden zusammen; in dem zweiten bezieht es sich nicht auf das Werden des Seins als solchem, sondern auf dasjenige, was das Ding ist, auf das Wesen des Seins. In so fern es an demselben nur Uebergänge und Veränderungen bezeichnet, kann von dem absoluten Werden keine Rede sein. Dieses wird von Hegel auch selbst unter Nr. 5. mit diesen Worten eingeräumt: „dem Satze des Werdens steht der Satz: aus Nichts wird Nichts, aus Etwas wird nur Etwas, gegenüber, der Satz der Ewigkeit der Materie, des Pantheismus." Hegel erklärt sich also in der Grundlage der Philosophie gegen den Pantheismus, er mußte dieses auch nothwendig thun als vom absoluten Werden ausgehend. Ob dennoch seine ganze Philosophie nichts anderes ist, als eine neue Darstellung des Pantheismus, kann aus dem Begriffe des absoluten Werdens nicht geleugnet werden. Hierzu wäre erforderlich, daß das Werden nicht allein in seiner Denkbarkeit, sondern auch in seiner Wirklichkeit aufgezeigt werde. In wie fern dieses

bei Hegel geschieht und geschehen kann, darauf können wir uns an dieser Stelle nicht einlassen, theils weil diese Untersuchung mit andern Sätzen der Hegel'schen Philosophie wesentlich zusammenhängt, theils es unsere Aufgabe ist zu zeigen, daß Sein und Nichts in keiner Weise als einerlei gedacht werden können. Erwägt man aber, daß das Werden soll gedacht werden als Anfang, als Unruhe in sich und gegen sich und daß analytisch aus diesem Anfange die ganze Philosophie sich gleichsam von selbst soll darstellen, so ist kaum abzusehen, wie dieselbe etwas Anderes, als Pantheismus sein könne.

Aus der ganzen bisherigen Erörterung der Hegel'schen Begriffe des Seins, des Nichts und des Werdens ergab sich, daß Hegel wiederholt behauptet, die Begriffe Sein und Nichts seien dasselbe, bald aber redete er wieder von der Einheit des Seins und des Nichts. Hierauf gründeten wir unsere Behauptung, daß Hegel die Einerleiheit des Seins und des Nichts mit der Einheit derselben verwechselt habe. Es fragt sich darum zum Schlusse der gegenwärtigen Erörterung, ob diese Verwechselung der Art begründet ist, daß sie aus Hegel selbst sich beweisen läßt; zweitens wodurch sich denn Einheit von Einerleiheit unterscheidet.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Hegel sowohl in der Logik als auch in der Encyklopädie sagt, Sein und Nichts seien dasselbe. Dieses kann doch nichts Anderes bedeuten, als die Einerleiheit des Seins und des Nichts. Zum Beweise Folgendes. Schon aus den Begriffsbestimmungen des Seins und des Nichts erhellt die Einerleiheit derselben. Sie ist aber von Hegel auch noch mit den bestimmtesten Worten ausgesprochen worden. Logik Bd. I. S. 22.: „das Sein, das unbestimmte Unmittelbare, ist in der That Nichts." S. 23.: „Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit, und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist." Daselbst: „das reine Sein und das reine Nichts ist dasselbe." S. 25.: „wenn das Resultat, daß Sein und Nichts dasselbe ist, auffällt u. s. w.," daselbst:

„Sein und Nichtsein ist dasselbe.“ S. 37.: „seiner Natur nach ist es (das Nichts) dasselbe, als das Sein.“ S. 42.: „es ist gezeigt worden, daß Sein und Nichts in der That dasselbe sind.“ In der Encyklopädie wird dieselbe Behauptung auf das Bestimmteste ausgesprochen §. 88. S. 103.: das Nichts ist als dieses unmittelbare sich selbst gleiche, eben so umgekehrt dasselbe, was das Sein ist.“ Desgleichen an andern Stellen. Diese Sätze können, an und für sich betrachtet, nichts anderes als die Einerleiheit des Seins und des Nichts bezeichnen sollen. Dennoch spricht Hegel in den mehrmals erwähnten Stellen nicht von der Einerleiheit, sondern von der Einheit des Seins und des Nichts. Zum Beweise folgende Stellen. Logik Bd. I. S. 25.: „es wäre nicht schwer diese Einheit von Sein und Nichts, in jedem Beispiele, in jedem Wirklichen oder Gedanken aufzuzeigen.“ S. 31.: „das wahre Resultat, welches sich hier ergeben hat, ist das Werden, welches nicht blos die einseitige und abstrakte Einheit des Seins und des Nichts ist.“ S. 37.: „der gesunde Menschenverstand, wenn er sich gegen die Einheit des Seins und des Nichts sträubt, und zugleich auf das, was unmittelbar vorhanden ist, beruft, wird eben in dieser Erfahrung nichts als bestimmtes Sein, Sein mit einer Schranke oder Negation, — jene Einheit finden, die er verwirft.“ S. 41.: „Werden aber, oder Anfangen und Aufhören, sind gerade diese Einheit des Seins und des Nichts.“ Desgleichen wiederum in der Encyklopädie S 103.: „die Wahrheit des Seins wie des Nichts ist die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden.“ Desgl. ferner S. 105. u. 106. Wer kann nach diesen Stellen noch daran zweifeln, daß Hegel die Begriffe der Einerleiheit und Einheit miteinander verwechselt habe. Es gibt aber sogar Stellen sowohl in der Logik als auch in der Encyklopädie, in welchen diese Verwechselung in kurz aufeinander folgenden Sätzen sich findet. So heißt es Logik Bd. I. S. 30.: „es ist aber, um zur Hauptsache zurückzukehren, zu erinnern, daß der Ausdruck des Resultates, das sich aus der Betrachtung des Seins und des Nichts ergiebt,

durch den Satz: Sein und Nichts ist eins und dasselbe, unvollkommen ist. Der Accent wird nämlich vorzugsweise auf das Eins- und Dasselbe-sein gelegt, und der Sinn scheint daher zu sein, daß der Unterschied geleugnet werde, der doch zugleich im Satze selbst unmittelbar vorkommt; denn der Satz sprach die beiden Bestimmungen, Sein und Nichts, aus, und enthält sie als unterschieden. — Es kann zugleich nicht gemeint sein, daß von ihnen abstrahirt und nur die Einheit festgehalten werden soll. Dieser Sinn gäbe sich selbst für einseitig, da das, wovon abstrahirt werden soll, gleichwohl im Satze vorhanden ist. — Insofern der Satz: Sein und Nichts ist dasselbe, die Identität dieser Bestimmungen ausspricht, aber in der That sie eben so als unterschieden enthält, widerspricht er sich selbst und löst sich auf. Es ist also hier ein Satz gesetzt, der näher betrachtet, die Bewegung hat, durch sich selbst zu verschwinden. Damit geschieht an ihm, was seinen eigentlichen Inhalt ausmachen soll, nämlich das Werden." Ferner Encyklopädie S. 106.: „es ist aber noch zu bemerken, daß der Ausdruck: Sein und Nichts ist dasselbe, oder die Einheit des Seins und des Nichts, — ebenso alle andere solche Einheiten, des Subjekts und Objekts u. s. f., mit Recht anstößig ist, weil das Schiefe und Unrichtige darin liegt, daß die Einheit herausgehoben, und die Verschiedenheit zwar darin liegt (weil es z. B. Sein und Nichts ist, deren Einheit gesetzt ist,) aber diese Verschiedenheit nicht zugleich ausgesprochen und anerkannt ist, von ihm also nur ungehöriger Weise abstrahirt, sie nicht bedacht zu sein scheint. In der That läßt sich eine spekulative Bestimmung nicht in der Form eines solchen Satzes richtig ausdrücken; es soll die Einheit in der zugleich vorhandenen gesetzten Verschiedenheit gefaßt werden. Werden ist der wahre Ausdruck des Resultates von Sein und Nichts, als die Einheit derselben; es ist nicht nur die Einheit des Seins und des Nichts, sondern ist die Unruhe in sich, — die Einheit, die nicht bloß in Beziehung-auf-sich bewegungslos, sondern durch die Verschiedenheit des Seins

und des Nichts, die in ihm ist, in sich und gegen sich selbst ist. — Das Dasein dagegen ist diese Einheit, oder das Werden in dieser Form der Einheit; darum ist das Dasein einseitig und endlich. Der Gegensatz ist, als ob er verschwunden wäre; er ist nur an sich in der Einheit enthalten, aber nicht in der Einheit gesetzt.“ Offenbar laufen in diesen beiden Stellen die Begriffe der Einerleiheit und Einheit durcheinander.

Aber vielleicht sind dieselben nicht so verschieden, als gewöhnlich angenommen wird. Um dieses zu zeigen, will ich beide Begriffe in das klarste Licht zu setzen suchen. Erstlich zwei Begriffe sollen identisch sein. Was bedeutet dieses? Ohne Zweifel der eine Begriff hat gerade denselben wesentlichen Inhalt, welchen auch der andere hat, so daß der eine für den andern gesetzt werden kann. In diesem Sinne hat auch Hegel die Identität der Begriffe des Seins und des Nichts angenommen, indem derselbe wiederholt behauptet, dieselben seien nichts anderes, als leere Abstraktionen. In der That ist es darum dasselbe, als ob man nur einen Begriff hätte; denn durch den zweiten erhält man abermals, was man durch den ersten bereits hat. Bilden diese Begriffe auch eine Einheit? Dieses muß um so mehr angenommen werden, weil ihr Unterschied nur ein formeller ist, in materieller Hinsicht sie aber in einander fallen. Identische Begriffe bilden demnach auch eine Einheit. Aber findet auch das Umgekehrte statt, daß zwei Begriffe, welche sich zu einer Einheit vereinigen, auch sofort identische Begriffe sind? Zwei Begriffe können eine Einheit bilden, wenn dieselben sich in einem höhern Begriffe vereinigen lassen. Die beiden Begriffe sind alsdann nichts anderes, als wesentliche Merkmale jenes höhern Begriffes; dieselben schließen sich nicht aus, sondern vereinigen sich zu einem Ganzen. Die Begriffe der Geistigkeit und der Thierheit sind nicht allein unterschiedene, sondern auch verschiedene Begriffe; dieselben vereinigen sich aber in dem Begriffe des Menschen. Gerade in diesem Sinne redet Hegel von der Einheit des Seins und des

Nichts; denn beide haben das Werden zu ihrem Resultate, gleichwie der Mensch das Resultat von Geistigkeit und Thierheit ist. In dem Denken aber hat Werden den Begriff des Seins und des Nichts zu seiner Voraussetzung. Denn der Begriff des Werdens ist gerade der höhere Begriff, in welchem die Einheit des Seins und des Nichts gedacht wird; Sein und Nichts, die wesentlichen Merkmale desselben, bilden eben im Werden eine Einheit. Dieselbe ist aber durchaus verschieden von Einerleiheit; wie dieses zufolge der bisherigen Erörterung keinem Zweifel unterworfen sein kann. Es erhellet demnach, daß identische Begriffe auch allemal eine Einheit bilden; aber nicht alle Begriffe, welche eine Einheit bilden, sofort identische sind.

Die kirchlichen Ueberlieferungen über den h. Johannes und seine Schriften.

Eine historisch-kritische Untersuchung

von

Karl Stern.

Fortsetzung des im 1. Hefte dieses Jahrganges abgebrochenen Aufsatzes.

Es wäre jetzt unsere Aufgabe, Zeugnisse für unser Evangelium aus den Schriften einiger diesem Zeitraume angehörenden Irrlehrer beizubringen; zuvor aber ist noch ein Umstand ins Licht zu stellen, auf den Lützelberger außerordentliches Gewicht gelegt hat. Dieser nimmt nämlich (S. 126 ff.) bedeutenden Anstoß daran, daß in den Resten der schriftlichen

Denkmale des Hegesippus, des Johannes keine Erwähnung geschieht. Zunächst nun haben wir überhaupt von diesem in der ersten christlichen Zeit gewiß höchst einflußreichen Manne nur sehr wenige aus den Schriften des Eusebius und Photius zu schöpfende Nachrichten. Er war von Geburt ein Jude, später aber ein Glied der christlichen Gemeinde Jerusalems, nicht wie Lützelberger will, Kleinasiens. Gegen das Jahr 160 machte er eine Reise nach Rom und hielt sich bei dem dortigen Bischofe Anicet auf, nachdem er vorher viele Gemeinden, namentlich auch die Korinthische, besucht hatte, hocherfreut, überall die reine Lehre Christi und der Apostel angetroffen zu haben. Zu Rom auch schrieb Hegesipp sein kirchengeschichtliches Werk, fünf Bücher enthaltend, unter dem Titel „ὑπομνήματα“ worin nach den bei Eusebius [1]) und Photius [2]) aufbewahrten Fragmenten besonders vollständig und genau die kirchlichen Verhältnisse der Gemeinden Palästina's und insbesondere der zu Jerusalem abgehandelt waren, z. B. was den Tod des h. Jakobus betraf und die Gestaltung der Verhältnisse in der christlichen Gemeinde nach dessen Hinscheiden, die Umtriebe der Irrlehrer u. dgl. Daß nun aber Lützelberger bei dieser spärlichen Anzahl von Fragmenten dennoch Zeugnisse für das Johanneische Evangelium verlangt, zeugt offenbar von seinem Mangel an allem historischen Sinne, beweist wiederum, wie wenig überzeugende Gegengründe in der zu besprechenden Sache ihm zu Gebote standen, sonst hätte er doch nicht so ängstlich auch die unbedeutendsten Waffen herbeigeholt. Mußte denn Eusebius, wenn er in Hegesipp's Schriften Bemerkungen über den Apostel Johannes fand, dieselben anführen?

---

1) H. E. II, 23. III, 19. 20. 32. IV, 8. 22.

2) Biblioth. cod. 232. vgl. noch Hieron. de viris illustribus c. 22: Hegesippus vicinus apostolicorum temporum omnes a passione Domini usque ad suam aetatem ecclesiasticorum actuum historias texens multaque ad utilitatem legentium pertinentia hinc inde collegit.

war eine absolute Nothwendigkeit dazu vorhanden? Er erwähnt ja nicht einmal den Justin, der doch so viele Stellen aus unsern Evangelien angeführt hat, der insbesondere eine genaue Kenntniß der Johanneischen Schriften verräth. Doch unser Gegner wird uns vielleicht Beweise bringen, daß Hegesipp in dem Verlorenen überhaupt gar nichts von Johannes gemeldet habe. Bis dahin wollen wir uns beruhigen. — Was soll man aber endlich zu der spöttelnden, aber lächerlichen Bemerkung Lützelbergers sagen: — Hegesippus habe in Kleinasien über Johannes, den Apostel, nichts erforschen können, denn dort hätte man so viel von diesem gewußt, wie zu Rom von Petrus. Das Gedächtniß unsers Kritikers, dünkt uns, muß eben nicht das stärkste sein, sonst hätte er sich nicht eine solche Blöße gegeben, indem er gegen das Ende seines Buches, wo er uns die Erfindungen seiner Kritik mittheilt, eben den Aufenthalt des Petrus zu Rom als Argument zu irgend welchem Beweise benutzt. Wir kennen schon das Treiben gewisser Kritiker, die auch das Albernste zu Vogelscheuchen auf dem Felde der Kritik herausstaffiren, damit nur ihr Gehege im Frieden bleibe, dagegen, wenn sie selbst einmal die Vernichtung irgend eines wissenschaftlichen Resultates bei sich beschlossen haben, selbst den gesunden Menschenverstand auf den Kopf stellen möchten, um dann desto fesselloser und freier zu forschen.

Wir gehen über zu den Zeugnissen einiger Häretiker, deren Wichtigkeit für die Untersuchung über die Echtheit neutestamentlicher Schriften allgemein anerkannt ist. Wenn es sich daher nachweisen läßt, der oder jener Irrlehrer habe von einer neutestamentlichen Schrift Gebrauch gemacht oder habe sie doch wenigstens gekannt, habe außerdem in einer den Aposteln naheliegenden Zeit gelebt, was können wir dann Befriedigenderes verlangen? Fragen wir also, welche Zeugnisse wohl für das Johanneische Evangelium aus den Schriften der Irrlehrer des Zeitraumes, den wir eben behandeln, zu gewinnen sind, so kann zunächst von Marcion dargethan werden, daß er, wenn auch kein schriftliches Zeugniß

hinterlassen, doch jedenfalls eine Bekanntschaft mit unserm Evangelium an den Tag gelegt hat. Marcion nämlich, nach Clemens Romanus wohl der Aelteste, von dem wir genauere Nachrichten haben, hatte sich als Gnostiker und entschiedener Feind der Judenchristen ein eigenes Evangelium zurechtgemacht, welches nach den Zeugnissen der Kirchenschriftsteller [1]) und dem Ergebnisse der neuern Untersuchungen [2]) hierüber das nach dogmatischen Vorurtheilen von ihm verstümmelte Lukasevangelium war. Die Ursache aber, warum er gerade dieses für seinen Gebrauch auswählte, lag wohl in dem Bestreben, nachzuweisen, welche große Kluft zwischen dem alten und neuen Testamente liege, wobei ihm das Evangelium des Lucas wegen seines eigenthümlichen Charakters und weil es von einem Schüler des Apostel Paulus abgefaßt war, mehr Dienste zu leisten schien, als z. B. das des Johannes, welches nach der Meinung unserer Geg-

---

1) Vergl. Tertull. c. Marcion. IV, 2: Lucam videtur Marcion elegisse, quem caederet. Irenaeus adv. haer. lib. I. c. XXVII, 2: Et super haec id, quod est secundum Lucam, evangelium circumcidens et omnia, quae sunt de generatione Domini conscripta auferens et de doctrina sermonum Domini multa auferens, in quibus manifestissime conditorem huius universitatis suum patrem confitens dominus conscriptus est. Epiphan. haer. XLII, 11: *ὁ μὲν γὰρ χαρακτὴρ τοῦ κατὰ Λουκᾶν σημαίνει τὸ εὐαγγέλιον, ὡς δὲ ἠκρωτηρίασται μήτε ἀρχὴν ἔχον, μήτε μέσα, μήτε τέλος, ἱματίου βεβρωμένου ὑπὸ πολλῶν σητῶν ἐπέχει τὸν τρόπον. Εὐθὺς μὲν γὰρ ἐν τῇ ἀρχῇ πάντα τὰ ἐπ' ἀρχῆς τῷ Λουκᾷ πεπραγματευμένα . . . περικόψας ἀπεπήδησε καὶ ἀρχὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔταξε ταύτην· ἐν τῷ πεντέκαι δεκάτῳ ἔτει Τιβερίου Καίσαρος κ. τ. λ. . . . καὶ οὐ καθ' εἱρμὸν πάλιν ἐπιμένει, ἀλλὰ τὰ μὲν ὡς προεῖπον, παρακόπτει, τὰ δὲ προστίθησιν ἄνω κάτω, οὐκ ὀρθῶς βαδίζων, ἀλλὰ ἐῤῥαδιουργημένως πάντα περινοστεύων.* Vgl. Orig. c. Cels. II, 27.

2) Vgl. Hahn, das Evangelium Marcions S. 68—89. Olshausen, Aechtheit der vier kan. Evangelien S. 371 f. Neander genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme, S. 276 ff.

ner Marcion im Falle einer Bekanntschaft den übrigen hätte vorziehen müssen. Galt doch diesem Häretiker das Ansehen des Johannes bei weitem nicht so viel als das des Paulus, der jenen sogar einmal getadelt habe; dazu kommt noch, daß das Johanneische Evangelium den Gegnern Marcions so treffliche Waffen in die Hände gab. Was aber Lützelberger einwendet, Marcion habe überhaupt die Schriften des neuen Testaments nicht als apostolische oder von Apostelschülern verfaßte verunstaltet, sondern ganz abgesehen von den Verfassern bloß in so fern sie christliche Lehre enthielten, ist rein aus der Luft gegriffen und wird durch die Berichte des Tertullian und Epiphanius von Grund aus widerlegt. Marcion selbst lehrte ja, daß keiner der Apostel die Lehre von dem „guten Gotte" richtig aufgefaßt habe, außer Paulus; alle übrigen wären von jüdischen Vorurtheilen befangen und in ihren Schriften sei die reine Lehre Christi verdreht und verfälscht. Nicht im mindesten aber zweifelte er, daß sie von eben den Verfassern herrührten, welche die christlichen Gemeinden alle einstimmig anerkannten. Und würden nicht die Gegner Marcions, Irenäus, Tertullian und die übrigen Etwas wenigstens hierüber berichtet, würden sie nicht ihre Angriffe ganz anders eingerichtet und andere Beweisgründe zu Hülfe genommen haben, wenn Marcion jemals den apostolischen Charakter der vier Evangelien geleugnet hätte? Zur genauern Einsicht in die gänzliche Unhaltbarkeit der Entgegnung unseres Kritikers berücksichtige man demnach die unten angeführten Stellen [1]).

---

1) Irenaeus adv. haer. I. 27, 2: Semet ipsum veraciorem quam sunt hi, qui evangelium tradiderunt, apostoli, suasit discipulis suis, non evangelium (die ganze Evangeliensammlung) sed particulam evangelii (das Evangelium des Lucas) tradens eis. III, 2: Apostolos admiscuisse ea, quae sunt legalia. — Et apostolos quidem adhuc quae sunt Iudaeorum annuntiasse evangelium, se autem sinceriores et prudentiores apostolis esse. Unde et Marcion et qui ab eo sunt ad intercidendas scripturas conversi sunt, quasdam quidem in totum non

Unter den Häretikern desselben Zeitraums entnehmen ferner Valentin und seine Schüler Beweise für ihre Lehrmeinungen aus dem Johanneischen Evangelium. Zwar soll Valentin selbst nach der Meinung einiger Gelehrten unser Evangelium nicht gekannt haben und auch Lücke [1]) scheint daran zu zweifeln, doch dürften wohl einige Stellen aus den Schriften des Irenäus und Tertullian das Gegentheil erweislich machen. Wenn nämlich Irenäus (III, 11.) unter andern sagt: „hi autem, qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Ioannem plenissime utentes, ad ostensionem coniugationum suarum, ex ipso detegentur nihil recte dicentes, quemadmodum diximus in primo libro," und bald darauf: „hi qui a Valentino sunt, iterum existentes extra

agnoscentes, secundum Lucam autem evangelium et epistolas Pauli decurtantes haec sola legitima esse dicunt, quae ipsi minoraverunt. Tertullian. adv. Marcion. IV, 3: — Marcion nactus epistolam Pauli ad Galatas, etiam ipsos apostolos sugillantis, ut non recto pede incedentes ad veritatem evangelii, simul et accusantis pseudoapostolos quosdam, pervertentes evangelium Christi, connititur ad destruendum statum *eorum evangeliorum, quae propria et sub apostolorum nomine eduntur* (des Matthäus und Johannes) *vel etiam apostolicorum* (des Marcus und Lucas) ut scilicet fidem, quam illis adimit, suo conferat. lib. IV. c. 5: auctoritas ecclesiarum apostolicarum ceteris quoque patrocinabatur evangeliis, quae proinde per illas et secundum illas habemus, Ioannis dico et Matthaei, licet et Marcus quod edidit, Petri affirmetur, cuius interpres Marcus. — — igitur dum constet haec quoque apud ecclesias fuisse, cur non haec quoque Marcion attigit, aut emendanda si adulterata, aut agnoscenda, si integra? Nam et competit, ut si qui evangelium pervertebant, eorum magis curarent perversionem, *quorum sciebant auctoritatem receptiorem.* Tertullian. de carne Christi c. 3: Si scripturas opinioni tuae resistentes non de industria *alias reiecisses, alias corrupisses*, confudisset te . . . . *evangelium Ioannis.*

1) Commentar über das Ev. des Joh. S. 55. 3te Aufl.

omnem timorem, suas conscriptiones proferentes, plura habere glorientur, quam sint ipsa evangelia," so hat er wohl auch den Valentin nicht ausgeschlossen und die Formel: qui a Valentino sunt muß nothwendig im griechischen Originale gelautet haben: οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου, was dann gleichbedeutend wäre mit οἱ ἀμφὶ oder περὶ Οὐαλεντῖνον, nach griechischem Sprachgebrauche aber wiederum = Οὐαλεντῖνος καὶ οἱ αὐτοῦ μαθηταί. Dazu kommt, daß Irenäus (III, 14.) von Valentin allein berichtet, was er an unserer Stelle von Valentin und seinen Schülern sagt.

Außerdem vergleiche man noch das klare Zeugniß bei Tertullian [1]: *Si Valentinus integro instrumento uti videtur*, non callidiore ingenio, quam Marcion, manus intulit veritati. Marcion enim exerte et palam machaera, non stylo usus est, quoniam ad materiam suam caedem scripturarum confecit. *Valentinus autem pepercit, quoniam non ad materiam scripturas, sed materiam ad scripturas excogitavit* et tamen plus abstulit et plus adiecit auferens proprietates singulorum quoque verborum et adiiciens dispositiones non comparentium rerum; und in demselben Buche die bisher unbeachtet gebliebene Stelle im 49. Kapitel: evangelium habet (Valentinus) etiam suum, *praeter haec nostra.* Hieraus erhellt zur Genüge, daß Valentin unsere Evangelien als echte und canonische anerkannt, aber durch falsche Erklärungen den einfachen Sinn verdreht und durch neue von der Kirche verworfene Umdeutungen erweitert hat.

Daß unter den Zeugen für die Echtheit des vierten Evangeliums auch die gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts sich verbreitende Sekte der Montanisten zu rechnen sei, kann nicht bezweifelt werden. „Diese nämlich einer besondern prophetischen Gabe sich rühmend, stützten sich bei den Beweisen für ihre Lehrmeinungen zumeist auf das Johanneische Evangelium, und hatten aus demselben auch ihrem Lehrer Montanus den Beinamen Paraklet gegeben. Die-

1) De praescript. haeret. c. 38.

sen Gebrauch unsers Evangeliums leugnete zwar Bretschneider [1]) mit Bezug auf eine Stelle bei Irenäus (adv. haer. 3, 11.), wurde aber von Lücke [2]), der auch zuerst die allein richtige Erklärung der an jener Stelle vorkommenden corrumpirten Worte (— — Infelices vere, *qui pseudoprophetae quidem esse volunt*, prophetiae vero gratiam ab ecclesia repellunt cet. lies jetzt: — — — qui pseudoprophetas esse nolunt —) gegeben hat, zur Genüge widerlegt. Auch Lützelberger hat darauf nichts zu erwidern, sondern meint nur, wenn auch die Häretiker von den Evangelien Gebrauch gemacht hätten, so folge doch daraus noch nichts zu Gunsten des apostolischen Ursprunges. Allein abgesehen davon, daß die Vertheidiger der wahren Lehre kein Wort davon melden, daß die Montanisten oder andere Häretiker an der apostolischen Auctorität der Evangelien gezweifelt hätten, so wäre es in der That ein ganz thörichtes Verfahren jener Irrlehrer gewesen, wenn sie ein Evangelium zu ihren Anfeindungen benutzt hätten, dessen canonische Geltung und apostolische Herkunft sie leugneten. Hätten sie alsdann nicht um so leichter überführt und widerlegt werden können?

Daß aber zu jener Zeit überall in der katholischen Kirche das Evangelium des Johannes als ein apostolisches anerkannt war, bezeugen ferner die Gegner eben jener Montanisten, welche man nach dem von Epiphanius [3]) erfundenen Namen der Aloger benannt hat. Denn diese, gegen die kirchliche Lehre vom Logos ankämpfend, verwarfen das Johanneische Evangelium aus ganz einfältigen Gründen [4]).

---

1) Probabilia S. 210 ff.

2) Commentar I, S. 60 ff.

3) Adv. haer. LI. de Alogis c. 3: *εἶχον γὰρ τὴν αἵρεσιν καλουμένην, ἀποβάλλουσαν Ἰωάννου τὰς βίβλους. Ἐπεὶ οὖν τὸν λόγον οὐ δέχονται τὸν παρὰ Ἰωάννου κεκηρυγμένον, ἄλογοι κληθήσονται.*

4) Epiphan. a. a. O. *λέγουσι γὰρ μὴ εἶναι ταῦτα Ἰωάννου, ἀλλὰ Κηρίνθου καὶ οὐκ ἄξια αὐτ φασιν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ*

Fürwahr! wenn je die Kirche über den Ursprung dieses Evangeliums gezweifelt hätte, so würden doch jene Leute wohl etwas Probehaltigeres haben vorbringen können. Denn indem sie den Cerinth zum Verfasser unsers Evangeliums machten, verdienten sie wahrlich den Namen Alpger, nicht sowohl weil sie vom göttlichen Logos nichts wissen wollten, als weil sie in der That auch des menschlichen baar und ledig zu sein schienen.

Was den Celsus betrifft, so ist Lützelberger nicht abgeneigt, ihm einige Kenntniß des Johanneischen Evangeliums einzuräumen, meint jedoch, es lasse sich weiter kein Beweis daraus entnehmen, indem man nicht einmal wisse, wann Celsus gelebt habe. Allein es sollte Herrn Lützelberger doch aus der Kirchengeschichte erinnerlich sein, daß er gegen das Ende der Regierung des Kaisers Hadrian gelebt und seine Schrift: „λόγος ἀληθής" betitelt, unter Marc. Aurel herausgegeben hat. Von dieser Schrift hat uns Origenes sehr bedeutende Fragmente aufbewahrt, aus denen erhellt, daß Celsus wirklich vom vierten Evangelium Gebrauch gemacht habe; denn er sagt unter andern, er wolle die Christen nur aus den Schriften widerlegen, welche sie selbst für echt und heilig hielten [1]). Man berücksichtige außerdem Orig. c. Cels. I, 66. vgl. II, 36., wo Celsus bei Erwähnung des am Kreuze vergossenen Blutes Christi die höhnende Frage thut, ob es etwa das Götterblut gewesen sei, von welchem Homer gesungen. Auf diesen Spott erwiedert Origenes mit Joh. 19, 34; und mit Recht bemerkt Lücke [2]): „da unter den

— c. 4: Φάσκουσι γὰρ καθ' ἑαυτῶν, οὐ γὰρ εἴποιμι κατὰ τῆς ἀληθείας, ὅτι οὐ συμφωνεῖ τὰ αὐτοῦ βιβλία τοῖς λοιποῖς Ἀποστόλοις. c. 18: Τὸ δὲ εὐαγγέλιον τὸ εἰς ὄνομα Ἰωάννου, φασὶ, ψεύδεται. Μετὰ γὰρ τὸ εἰπεῖν, ὅτι ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ὑμῖν, καὶ ὀλίγα ἄλλα, εὐθὺς λέγει, ὅτι γάμος ἐγένετο ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας.

1) Origen. contra Celsum II, 74.

2) A. a. O. S. 70. Vgl. Berliner Jahrbücher. rc. Jahrg. 1840. S. 197.

kanonischen Evangelien nur Johannes von dem Blutvergießen Jesu am Kreuze erzählt, so ist wahrscheinlich, daß die Kunde davon auch bei Celsus auf das Joh. Evangelium zurückzuführen ist." Ferner vergleiche man I, 67. [1]) mit Joh. 10, 24; II, 9. mit Joh. 12, 36; II, 72. mit Joh. 12, 28; endlich lib. II. c. 10. 13. 31. 36.

§. 3.

Zeugnisse für das Evangelium des Apostels Johannes vom Ende des zweiten Jahrhunderts ab.

Hier begegnet uns zuerst Athenagoras, der das Johanneische Evangelium auf ganz unzweideutige Weise benutzt hat. Man vgl. legat. pro christ. p. 10. ed. Gesner: *Ἀλλ᾿ ἔστιν ὁ υἱὸς θεοῦ, λόγος τοῦ πατρὸς, ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ· πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι᾿ αὐτοῦ πάντα ἐγένετο, ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, ὄντος δὲ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ, ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος, νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (Joh. 1. 10, 30. 38.). Ebendaselbst p. 12.: *Ἄνθρωποι δὲ τὸν μὲν ἐνταῦθα ὀλίγου καὶ μικροῦ τινος ἄξιον βίον λελογισμένοι ὑπὸ μόνου δὲ παραπεμπόμενοι τούτου, ὃν ἴσως θεὸν καὶ τὸν παρ᾿ αὐτοῦ λόγον εἰδέναι τίς ἡ τοῦ παιδὸς πρὸς τὸν πατέρα ἑνότης, τίς ἡ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν κοινωνία, τί τὸ πνεῦμα, τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις καὶ διαίρεσις ἑνουμένων, τοῦ πνεύματος, τοῦ παιδὸς, τοῦ πατρός· πολὺ δὲ καὶ κρείττονα ἢ εἰπεῖν λόγῳ τὸν ἐκδεχόμενον βίον εἰδότες, ἐὰν καθαροὶ ὄντες ἀπὸ παντὸς παραπεμφθῶμεν ἀδικήματος* (Joh. 1. 17, 3. u. a. St.).

Sodann ist Theophilus von Antiochien zu nennen, der mehrere Stellen aus dem Johanneischen Evangelium an-

1) *Προκαλουμένων ἐν τῷ ἱερῷ σε παρασχέσθαι τι ἐναργὲς σχῆμα, ὡς εἴης ὁ θεοῦ παῖς.*

wendend, zuerst den Apostel namentlich anführt. So sagt er in seiner Schrift an den Autolycus (II, 22.): ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφοροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. — ἔπειτα λέγει· καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν; vgl. III, 12.

Unstreitig aber von dem bedeutendsten Gewicht sind die in den Schriften des Irenäus [1]) vorfindlichen Zeugnisse. Dieser ausgezeichnete Mann, ein Schüler des Polykarp, mit griechischer und römischer Gelehrsamkeit wohl vertraut, darf bei seinem klaren und einsichtsvollen Urtheile, bei seiner gänzlichen Hingabe an die Kirche und seinen großartigen Aufopferungen für das Wohl der christlichen Gemeinden unter die geachtetsten und glaubwürdigsten Kirchenschriftsteller gerechnet werden. Sein innigster Freund war ein gewisser Florinus, der um einige Jahre jünger als Irenäus, selbst auch Schüler des Polykarp gewesen war, später aber die Lehren der Gnostiker lieb gewonnen hatte. Von diesen suchte ihn Irenäus zurückzuführen in einem Briefe (dem ersten der an Florinus gerichteten), der den Titel führt: περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιήτην κακῶν [2]). Er

1) Vgl. unter andern adv. haer. 3, 1: ἔπειτα ὁ Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. 3, 11: Hanc fidem annuntians Ioannes domini discipulus volens per evangelii annuntiationem auferre eum, qui a Cerintho inseminatus erat hominibus, errorem et multa prius ab his qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio (ἀπόσπασμα) eius, quae falso cognominatur scientia, ut confunderet eos et suaderet quoniam unus deus qui omnia fecit per verbum suum — — sic inchoavit in ea, quae est secundum evangelium, doctrina: in principio erat verbum.

2) Euseb. H. E. 5, 20: ἐν ᾗ γε μὲν προσειρήκαμεν πρὸς τὸν Φλωρῖνον ὁ Εἰρηναῖος ἐπιστολῇ. αὖθις τῆς ἅμα Πολυκάρπῳ συνουσίας αὐτοῦ μνημονεύει λέγων· ταῦτα τὰ δόγματα

erinnert sich in diesem Briefe, den Polykarp oft gesehen zu haben (*ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ* vgl. Euseb. H. E. 4, 14.); erzählt weitläufig, wie er als Jüngling mit ihm Umgang gehabt, er hat noch den Ort im Gedächtniß, wo der geliebte Lehrer zu sitzen gewohnt gewesen, was er für ein Angesicht gehabt, was für einen Gang, was er über den Apostel Johannes gelehrt, über die Wunder und Lehren Christi u. dergl.

Doch hier gerade bietet Hr. Lützelberger alle seine Streitkräfte auf, um jedes Argument niederzuschlagen. Seine Einwendungen sind folgende: 1) habe Irenäus in so zarter Jugend (*ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ*) mit Polykarp Gemeinschaft gehabt, daß er sich in spätern Jahren wohl noch an dessen Miene und Gang, keineswegs aber an seine Lehren habe erinnern können. Doch das Wort *ἡλικία* bezeichnet gar nicht das zarte Knabenalter, sondern die Lebenszeit vom 18ten bis zum 50sten Jahre [1]; die erste Zeit demnach wäre

---

Φλωρῖνε, ἵνα πεφεισμένως εἴπω, οὐκ ἔστι ὑγιοῦς γνώμης. ταῦτα τὰ δόγματα ἀσυμφορά ἐστι τῇ ἐκκλησίᾳ, εἰς τὴν μεγίστην ἀσέλγειαν περιβάλλοντα τοὺς πειθομένους αὐτοῖς. ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι, οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες, οὐ παρέδωκάν σοι. εἶδον γάρ σε παῖς ὢν ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ τῷ Πολυκάρπῳ λαμπρῶς πράττοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ μᾶλλον γὰρ τὰ τότε διαμνημονεύω, τῶν ἔναγχος γενομένων, αἱ γὰρ ἐκ παίδων παθήσεις συναύξουσαι τῇ ψυχῇ ἑνοῦνται αὐτῇ, ὥστε με δύνασθαι εἰπεῖν καὶ τὸν τόπον, ἐν ᾧ καθεζόμενος διελέγετο ὁ μακάριος Πολύκαρπος καὶ τὰς προσόδους αὐτοῦ καὶ τὰς εισόδου, καὶ τὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου καὶ τὴν τοῦ σώματος ἰδέαν, καὶ τὰς διαλέξεις, ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πρῆθος καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναστροφὴν, ὡς ἀπήγγελλε καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων τὸν κύριον κ. τ. λ.

1) S. Passow. griech. Lex. s. v. Bretschneider: lexicon manuale s. v. Joh. 9, 23: *Διὰ τοῦτο οἱ γονεῖς αὐτοῦ εἶπον· ὅτι ἡλικίαν ἔχει αὐτὸν ἠρωτήσατε.* Philo de Iosepho p. 558. *οὐκ ἔχων πω ἡλιλίαν ἀποδημίας.*

ἡ πρώτη ἡλικία nichts anders, als des angehenden Jünglingsalters, etwa vom 18ten bis zum 21sten oder 22sten Jahre. Und wenn wir auch zu Gunsten Lützelbergers noch zwei oder drei Jahre ablassen, so bleibt unser Zeugniß doch ungeschwächt. Denn da wir den Tod des Polykarp in das Jahr 167 setzen, so erhellt, daß Irenäus, der gegen 140 geboren ward und 202 starb, damals, als er jenen Brief an Florinus schrieb (nach den Berechnungen einiger Kritiker ungefähr im 50sten Lebensjahre) sich sehr wohl als einen Schüler Polykarps bezeichnen konnte; denn so erhalten wir für die Zeit der Bekanntschaft des Irenäus mit Polykarp für jenen beiläufig das 14te oder 15te, für diesen ungefähr das 83ste Lebensjahr. Will aber Jemand noch das von Eusebius gebrauchte παῖς urgiren, so sei bemerkt, daß auch die Bedeutung dieses Wortes im griechischen Sprachgebrauche keine so enge ist und noch über das angehende Jünglingsalter hinausgeht.

2) Meint Lützelberger, dem Irenäus sei eben nicht viel Glauben zu schenken, da er auch die Apokalypse als ein Werk des Apostels Johannes anerkenne, worin er sich doch bedeutend geirrt habe. Dieses Argument, wenn es überhaupt ein solches ist, soll später geprüft werden.

3) Wenn überhaupt Irenäus von Polykarp etwas erfahren hätte und so auch mit dem Johanneischen Lehrbegriff bekannt geworden wäre, so müßte es ihm doch ein Leichtes gewesen sein, den Florinus, seinen jüngern Freund, und, wie man will, gleichfalls Schüler des Polykarp, von der Irrlehre der Gnostiker zurückzuhalten und zurückzuführen; ja wenn je Florinus den Polykarp gehört hätte, nimmermehr würde er sich zur Häresie gewandt haben. Hier wird nun zunächst unser Gegner durch die oben angeführte Stelle des Eusebius widerlegt, die er doch nimmermehr hinweg disputiren oder für unächt erklären wird. Sodann scheint es uns psychologisch weit erklärbarer, wie Florinus, der als Jüngling mit der Polykarpischen und also auch mit der Johanneischen Lehre bekannt geworden war, später die Spekulatio-

erinnert sich in diesem Briefe, den Polykarp oft gesehen zu haben (ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ vgl. Euseb. H. E. 4, 14.); erzählt weitläufig, wie er als Jüngling mit ihm Umgang gehabt, er hat noch den Ort im Gedächtniß, wo der geliebte Lehrer zu sitzen gewohnt gewesen, was er für ein Angesicht gehabt, was für einen Gang, was er über den Apostel Johannes gelehrt, über die Wunder und Lehren Christi u. dergl.

Doch hier gerade bietet Hr. Lützelberger alle seine Streitkräfte auf, um jedes Argument niederzuschlagen. Seine Einwendungen sind folgende: 1) habe Irenäus in so zarter Jugend (ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ) mit Polykarp Gemeinschaft gehabt, daß er sich in spätern Jahren wohl noch an dessen Miene und Gang, keineswegs aber an seine Lehren habe erinnern können. Doch das Wort ἡλικία bezeichnet gar nicht das zarte Knabenalter, sondern die Lebenszeit vom 18ten bis zum 50sten Jahre [1]; die erste Zeit demnach wäre

---

Φλωρῖνε, ἵνα πεφεισμένως εἴπω, οὐκ ἔστι ὑγιοῦς γνώμης. ταῦτα τὰ δόγματα ἀσυμφορά ἐστι τῇ ἐκκλησίᾳ, εἰς τὴν μεγίστην ἀσέλγειαν περιβάλλοντα τοὺς πειθομένους αὐτοῖς. ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι, οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες, οὐ παρέδωκάν σοι. εἶδον γάρ σε παῖς ὢν ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ τῷ Πολυκάρπῳ λαμπρῶς πράττοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ μᾶλλον γὰρ τὰ τότε διαμνημονεύω, τῶν ἔναγχος γενομένων, αἱ γὰρ ἐκ παίδων παθήσεις συναύξουσαι τῇ ψυχῇ ἑνοῦνται αὐτῇ, ὥστε με δύνασθαι εἰπεῖν καὶ τὸν τόπον, ἐν ᾧ καθεζόμενος διελέγετο ὁ μακάριος Πολύκαρπος καὶ τὰς προσόδους αὐτοῦ καὶ τὰς εἰσόδου, καὶ τὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου καὶ τὴν τοῦ σώματος ἰδέαν, καὶ τὰς διαλέξεις, ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναστροφὴν, ὡς ἀπήγγελλε καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων τὸν κύριον κ. τ. λ.

1) S. Passow. griech. Lex. s. v. Bretschneider: lexicon manuale s. v. Joh. 9, 23: Διὰ τοῦτο οἱ γονεῖς αὐτοῦ εἶπον· ὅτι ἡλικίαν ἔχει αὐτὸν ἠρωτήσατε. Philo de Iosepho p. 558. οὐκ ἔχων πω ἡλικίαν ἀποδημίας.

ἡ πρώτη ἡλικία nichts anders, als des angehenden Jünglingsalters, etwa vom 18ten bis zum 21sten oder 22sten Jahre. Und wenn wir auch zu Gunsten Lützelbergers noch zwei oder drei Jahre ablassen, so bleibt unser Zeugniß doch ungeschwächt. Denn da wir den Tod des Polykarp in das Jahr 167 setzen, so erhellt, daß Irenäus, der gegen 140 geboren ward und 202 starb, damals, als er jenen Brief an Florinus schrieb (nach den Berechnungen einiger Kritiker ungefähr im 50sten Lebensjahre) sich sehr wohl als einen Schüler Polykarps bezeichnen konnte; denn so erhalten wir für die Zeit der Bekanntschaft des Irenäus mit Polykarp für jenen beiläufig das 14te oder 15te, für diesen ungefähr das 83ste Lebensjahr. Will aber Jemand noch das von Eusebius gebrauchte παῖς urgiren, so sei bemerkt, daß auch die Bedeutung dieses Wortes im griechischen Sprachgebrauche keine so enge ist und noch über das angehende Jünglingsalter hinausgeht.

2) Meint Lützelberger, dem Irenäus sei eben nicht viel Glauben zu schenken, da er auch die Apokalypse als ein Werk des Apostels Johannes anerkenne, worin er sich doch bedeutend geirrt habe. Dieses Argument, wenn es überhaupt ein solches ist, soll später geprüft werden.

3) Wenn überhaupt Irenäus von Polykarp etwas erfahren hätte und so auch mit dem Johanneischen Lehrbegriff bekannt geworden wäre, so müßte es ihm doch ein Leichtes gewesen sein, den Florinus, seinen jüngern Freund, und, wie man will, gleichfalls Schüler des Polykarp, von der Irrlehre der Gnostiker zurückzuhalten und zurückzuführen; ja wenn je Florinus den Polykarp gehört hätte, nimmermehr würde er sich zur Häresie gewandt haben. Hier wird nun zunächst unser Gegner durch die oben angeführte Stelle des Eusebius widerlegt, die er doch nimmermehr hinweg disputiren oder für unächt erklären wird. Sodann scheint es uns psychologisch weit erklärbarer, wie Florinus, der als Jüngling mit der Polykarpischen und also auch mit der Johanneischen Lehre bekannt geworden war, später die Spekulatio-

erinnert sich in diesem Briefe, den Polykarp oft gesehen zu haben (*ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ* vgl. Euseb. H. E. 4, 14.); erzählt weitläufig, wie er als Jüngling mit ihm Umgang gehabt, er hat noch den Ort im Gedächtniß, wo der geliebte Lehrer zu sitzen gewohnt gewesen, was er für ein Angesicht gehabt, was für einen Gang, was er über den Apostel Johannes gelehrt, über die Wunder und Lehren Christi u. dergl.

Doch hier gerade bietet Hr. Lützelberger alle seine Streitkräfte auf, um jedes Argument niederzuschlagen. Seine Einwendungen sind folgende: 1) habe Irenäus in so zarter Jugend (*ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ*) mit Polykarp Gemeinschaft gehabt, daß er sich in spätern Jahren wohl noch an dessen Miene und Gang, keineswegs aber an seine Lehren habe erinnern können. Doch das Wort *ἡλικία* bezeichnet gar nicht das zarte Knabenalter, sondern die Lebenszeit vom 18ten bis zum 50sten Jahre [1]; die erste Zeit demnach wäre

Φλωρῖνε, ἵνα πεφεισμένως εἴπω, οὐκ ἔστι ὑγιοῦς γνώμης. ταῦτα τὰ δόγματα ἀσυμφορά ἐστι τῇ ἐκκλησίᾳ, εἰς τὴν μεγίστην ἀσέλγειαν περιβάλλοντα τοὺς πειθομένους αὐτοῖς. ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι, οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες, οὐ παρέδωκάν σοι. εἶδον γάρ σε παῖς ὢν ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ τῷ Πολυκάρπῳ λαμπρῶς πράττοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ μᾶλλον γὰρ τὰ τότε διαμνημονεύω, τῶν ἔναγχος γενομένων, αἱ γὰρ ἐκ παίδων παθήσεις συναύξουσαι τῇ ψυχῇ ἑνοῦνται αὐτῇ, ὥστε με δύνασθαι εἰπεῖν καὶ τὸν τόπον, ἐν ᾧ καθεζόμενος διελέγετο ὁ μακάριος Πολύκαρπος καὶ τὰς προσόδους αὐτοῦ καὶ τὰς εισόδου, καὶ τὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου καὶ τὴν τοῦ σώματος ἰδέαν, καὶ τὰς διαλέξεις, ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πρῆθος καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναστροφὴν, ὡς ἀπήγγελλε καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων τὸν κύριον κ. τ. λ.

1) S. Passow. griech. Lex. s. v. Bretschneider: lexicon manuale s. v. Joh. 9, 23: *Διὰ τοῦτο οἱ γονεῖς αὐτοῦ εἶπον· ὅτι ἡλικίαν ἔχει αὐτὸν ἠρωτήσατε.* Philo de Iosepho p. 558. *οὐκ ἔχων πω ἡλικίαν ἀποδημίας.*

ἡ πρώτη ἡλικία nichts anders, als des angehenden Jünglingsalters, etwa vom 18ten bis zum 21sten oder 22sten Jahre. Und wenn wir auch zu Gunsten Lützelbergers noch zwei oder drei Jahre ablassen, so bleibt unser Zeugniß doch ungeschwächt. Denn da wir den Tod des Polykarp in das Jahr 167 setzen, so erhellt, daß Irenäus, der gegen 140 geboren ward und 202 starb, damals, als er jenen Brief an Florinus schrieb (nach den Berechnungen einiger Kritiker ungefähr im 50sten Lebensjahre) sich sehr wohl als einen Schüler Polykarps bezeichnen konnte; denn so erhalten wir für die Zeit der Bekanntschaft des Irenäus mit Polykarp für jenen beiläufig das 14te oder 15te, für diesen ungefähr das 83ste Lebensjahr. Will aber Jemand noch das von Eusebius gebrauchte παῖς urgiren, so sei bemerkt, daß auch die Bedeutung dieses Wortes im griechischen Sprachgebrauche keine so enge ist und noch über das angehende Jünglingsalter hinausgeht.

2) Meint Lützelberger, dem Irenäus sei eben nicht viel Glauben zu schenken, da er auch die Apokalypse als ein Werk des Apostels Johannes anerkenne, worin er sich doch bedeutend geirrt habe. Dieses Argument, wenn es überhaupt ein solches ist, soll später geprüft werden.

3) Wenn überhaupt Irenäus von Polykarp etwas erfahren hätte und so auch mit dem Johanneischen Lehrbegriff bekannt geworden wäre, so müßte es ihm doch ein Leichtes gewesen sein, den Florinus, seinen jüngern Freund, und, wie man will, gleichfalls Schüler des Polykarp, von der Irrlehre der Gnostiker zurückzuhalten und zurückzuführen; ja wenn je Florinus den Polykarp gehört hätte, nimmermehr würde er sich zur Häresie gewandt haben. Hier wird nun zunächst unser Gegner durch die oben angeführte Stelle des Eusebius widerlegt, die er doch nimmermehr hinweg disputiren oder für unächt erklären wird. Sodann scheint es uns psychologisch weit erklärbarer, wie Florinus, der als Jüngling mit der Polykarpischen und also auch mit der Johanneischen Lehre bekannt geworden war, später die Spekulatio-

erinnert sich in diesem Briefe, den Polykarp oft gesehen zu haben (ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ vgl. Euseb. H. E. 4, 14.); erzählt weitläufig, wie er als Jüngling mit ihm Umgang gehabt, er hat noch den Ort im Gedächtniß, wo der geliebte Lehrer zu sitzen gewohnt gewesen, was er für ein Angesicht gehabt, was für einen Gang, was er über den Apostel Johannes gelehrt, über die Wunder und Lehren Christi u. dergl.

Doch hier gerade bietet Hr. Lützelberger alle seine Streitkräfte auf, um jedes Argument niederzuschlagen. Seine Einwendungen sind folgende: 1) habe Irenäus in so zarter Jugend (ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ) mit Polykarp Gemeinschaft gehabt, daß er sich in spätern Jahren wohl noch an dessen Miene und Gang, keineswegs aber an seine Lehren habe erinnern können. Doch das Wort ἡλικία bezeichnet gar nicht das zarte Knabenalter, sondern die Lebenszeit vom 18ten bis zum 50sten Jahre [1]; die erste Zeit demnach wäre

Φλωρῖνε, ἵνα πεφεισμένως εἴπω, οὐκ ἔστιν ὑγιοῦς γνώμης. ταῦτα τὰ δόγματα ἀσυμφορά ἐστι τῇ ἐκκλησίᾳ, εἰς τὴν μεγίστην ἀσέλγειαν περιβάλλοντα τοὺς πειθομένους αὐτοῖς. ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι, οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες, οὐ παρέδωκάν σοι. εἶδον γάρ σε παῖς ὢν ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ τῷ Πολυκάρπῳ λαμπρῶς πράττοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ μᾶλλον γὰρ τὰ τότε διαμνημονεύω, τῶν ἔναγχος γενομένων, αἱ γὰρ ἐκ παίδων παθήσεις συναύξουσαι τῇ ψυχῇ ἑνοῦνται αὐτῇ, ὥστε με δύνασθαι εἰπεῖν καὶ τὸν τόπον, ἐν ᾧ καθεζόμενος διελέγετο ὁ μακάριος Πολύκαρπος καὶ τὰς προσόδους αὐτοῦ καὶ τὰς εἰσόδου, καὶ τὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου καὶ τὴν τοῦ σώματος ἰδέαν, καὶ τὰς διαλέξεις, ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναστροφὴν, ὡς ἀπήγγελλε καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων τὸν κύριον κ. τ. λ.

1) S. Passow. griech. Lex. s. v. Bretschneider: lexicon manuale s. v. Joh. 9, 23: Διὰ τοῦτο οἱ γονεῖς αὐτοῦ εἶπον· ὅτι ἡλικίαν ἔχει αὐτὸν ἠρωτήσατε. Philo de Iosepho p. 558. οὐκ ἔχων πω ἡλικίαν ἀποδημίας.

ἡ πρώτη ἡλικία nichts anders, als des angehenden Jünglingsalters, etwa vom 18ten bis zum 21sten oder 22sten Jahre. Und wenn wir auch zu Gunsten Lützelbergers noch zwei oder drei Jahre ablassen, so bleibt unser Zeugniß doch ungeschwächt. Denn da wir den Tod des Polykarp in das Jahr 167 setzen, so erhellt, daß Irenäus, der gegen 140 geboren ward und 202 starb, damals, als er jenen Brief an Florinus schrieb (nach den Berechnungen einiger Kritiker ungefähr im 50sten Lebensjahre) sich sehr wohl als einen Schüler Polykarps bezeichnen konnte; denn so erhalten wir für die Zeit der Bekanntschaft des Irenäus mit Polykarp für jenen beiläufig das 14te oder 15te, für diesen ungefähr das 83ste Lebensjahr. Will aber Jemand noch das von Eusebius gebrauchte παῖς urgiren, so sei bemerkt, daß auch die Bedeutung dieses Wortes im griechischen Sprachgebrauche keine so enge ist und noch über das angehende Jünglingsalter hinausgeht.

2) Meint Lützelberger, dem Irenäus sei eben nicht viel Glauben zu schenken, da er auch die Apokalypse als ein Werk des Apostels Johannes anerkenne, worin er sich doch bedeutend geirrt habe. Dieses Argument, wenn es überhaupt ein solches ist, soll später geprüft werden.

3) Wenn überhaupt Irenäus von Polykarp etwas erfahren hätte und so auch mit dem Johanneischen Lehrbegriff bekannt geworden wäre, so müßte es ihm doch ein Leichtes gewesen sein, den Florinus, seinen jüngern Freund, und, wie man will, gleichfalls Schüler des Polykarp, von der Irrlehre der Gnostiker zurückzuhalten und zurückzuführen; ja wenn je Florinus den Polykarp gehört hätte, nimmermehr würde er sich zur Häresie gewandt haben. Hier wird nun zunächst unser Gegner durch die oben angeführte Stelle des Eusebius widerlegt, die er doch nimmermehr hinweg disputiren oder für unächt erklären wird. Sodann scheint es uns psychologisch weit erklärbarer, wie Florinus, der als Jüngling mit der Polykarpischen und also auch mit der Johanneischen Lehre bekannt geworden war, später die Spekulatio-

erinnert sich in diesem Briefe, den Polykarp oft gesehen zu haben (ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ vgl. Euseb. H. E. 4, 14.); erzählt weitläufig, wie er als Jüngling mit ihm Umgang gehabt, er hat noch den Ort im Gedächtniß, wo der geliebte Lehrer zu sitzen gewohnt gewesen, was er für ein Angesicht gehabt, was für einen Gang, was er über den Apostel Johannes gelehrt, über die Wunder und Lehren Christi u. dergl.

Doch hier gerade bietet Hr. Lützelberger alle seine Streitkräfte auf, um jedes Argument niederzuschlagen. Seine Einwendungen sind folgende: 1) habe Irenäus in so zarter Jugend (ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ) mit Polykarp Gemeinschaft gehabt, daß er sich in spätern Jahren wohl noch an dessen Miene und Gang, keineswegs aber an seine Lehren habe erinnern können. Doch das Wort ἡλικία bezeichnet gar nicht das zarte Knabenalter, sondern die Lebenszeit vom 18ten bis zum 50sten Jahre [1]; die erste Zeit demnach wäre

---

Φλωρῖνε, ἵνα πεφεισμένως εἴπω, οὐκ ἔστι ὑγιοῦς γνώμης. ταῦτα τὰ δόγματα ἀσυμφορά ἐστι τῇ ἐκκλησίᾳ, εἰς τὴν μεγίστην ἀσέλγειαν περιβάλλοντα τοὺς πειθομένους αὐτοῖς. ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι, οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες, οὐ παρέδωκάν σοι. εἶδον γάρ σε παῖς ὢν ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ τῷ Πολυκάρπῳ λαμπρῶς πράττοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ μᾶλλον γὰρ τὰ τότε διαμνημονεύω, τῶν ἔναγχος γενομένων, αἱ γὰρ ἐκ παίδων παθήσεις συναύξουσαι τῇ ψυχῇ ἑνοῦνται αὐτῇ, ὥστε με δύνασθαι εἰπεῖν καὶ τὸν τόπον, ἐν ᾧ καθεζόμενος διελέγετο ὁ μακάριος Πολύκαρπος καὶ τὰς προσόδους αὐτοῦ καὶ τὰς εισόδου, καὶ τὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου καὶ τὴν τοῦ σώματος ἰδέαν, καὶ τὰς διαλέξεις, ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πρῆθος καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναστροφὴν, ὡς ἀπήγγελλε καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων τὸν κύριον κ. τ. λ.

1) S, Passow. griech. Lex. s. v. Bretschneider: lexicon manuale s. v. Joh. 9, 23: Διὰ τοῦτο οἱ γονεῖς αὐτοῦ εἶπον· ὅτι ἡλικίαν ἔχει αὐτὸν ἠρωτήσατε. Philo de Iosepho p. 558. οὐκ ἔχων πω ἡλιλίαν ἀποδημίας.

ἡ πρώτη ἡλικία nichts anders, als des angehenden Jünglingsalters, etwa vom 18ten bis zum 21sten oder 22sten Jahre. Und wenn wir auch zu Gunsten Lützelbergers noch zwei oder drei Jahre ablassen, so bleibt unser Zeugniß doch ungeschwächt. Denn da wir den Tod des Polykarp in das Jahr 167 setzen, so erhellt, daß Irenäus, der gegen 140 geboren ward und 202 starb, damals, als er jenen Brief an Florinus schrieb (nach den Berechnungen einiger Kritiker ungefähr im 50sten Lebensjahre) sich sehr wohl als einen Schüler Polykarps bezeichnen konnte; denn so erhalten wir für die Zeit der Bekanntschaft des Irenäus mit Polykarp für jenen beiläufig das 14te oder 15te, für diesen ungefähr das 83ste Lebensjahr. Will aber Jemand nach das von Eusebius gebrauchte παῖς urgiren, so sei bemerkt, daß auch die Bedeutung dieses Wortes im griechischen Sprachgebrauche keine so enge ist und noch über das angehende Jünglingsalter hinausgeht.

2) Meint Lützelberger, dem Irenäus sei eben nicht viel Glauben zu schenken, da er auch die Apokalypse als ein Werk des Apostels Johannes anerkenne, worin er sich doch bedeutend geirrt habe. Dieses Argument, wenn es überhaupt ein solches ist, soll später geprüft werden.

3) Wenn überhaupt Irenäus von Polykarp etwas erfahren hätte und so auch mit dem Johanneischen Lehrbegriff bekannt geworden wäre, so müßte es ihm doch ein Leichtes gewesen sein, den Florinus, seinen jüngern Freund, und, wie man will, gleichfalls Schüler des Polykarp, von der Irrlehre der Gnostiker zurückzuhalten und zurückzuführen; ja wenn je Florinus den Polykarp gehört hätte, nimmermehr würde er sich zur Häresie gewandt haben. Hier wird nun zunächst unser Gegner durch die oben angeführte Stelle des Eusebius widerlegt, die er doch nimmermehr hinweg disputiren oder für unächt erklären wird. Sodann scheint es uns psychologisch weit erklärbarer, wie Florinus, der als Jüngling mit der Polykarpischen und also auch mit der Johanneischen Lehre bekannt geworden war, später die Spekulatio-

erinnert sich in diesem Briefe, den Polykarp oft gesehen zu haben (ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ vgl. Euseb. H. E. 4, 14.); erzählt weitläufig, wie er als Jüngling mit ihm Umgang gehabt, er hat noch den Ort im Gedächtniß, wo der geliebte Lehrer zu sitzen gewohnt gewesen, was er für ein Angesicht gehabt, was für einen Gang, was er über den Apostel Johannes gelehrt, über die Wunder und Lehren Christi u. dergl.

Doch hier gerade bietet Hr. Lützelberger alle seine Streitkräfte auf, um jedes Argument niederzuschlagen. Seine Einwendungen sind folgende: 1) habe Irenäus in so zarter Jugend (ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ) mit Polykarp Gemeinschaft gehabt, daß er sich in spätern Jahren wohl noch an dessen Miene und Gang, keineswegs aber an seine Lehren habe erinnern können. Doch das Wort ἡλικία bezeichnet gar nicht das zarte Knabenalter, sondern die Lebenszeit vom 18ten bis zum 50sten Jahre [1]; die erste Zeit demnach wäre

---

Φλωρῖνε, ἵνα πεφεισμένως εἴπω, οὐκ ἔστι ὑγιοῦς γνώμης. ταῦτα τὰ δόγματα ἀσυμφορά ἐστι τῇ ἐκκλησίᾳ, εἰς τὴν μεγίστην ἀσέλγειαν περιβάλλοντα τοὺς πειθομένους αὐτοῖς. ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι, οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες, οὐ παρέδωκάν σοι. εἶδον γάρ σε παῖς ὢν ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ τῷ Πολυκάρπῳ λαμπρῶς πράττοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ μᾶλλον γὰρ τὰ τότε διαμνημονεύω, τῶν ἔναγχος γενομένων, αἱ γὰρ ἐκ παίδων παθήσεις συναύξουσαι τῇ ψυχῇ ἑνοῦνται αὐτῇ, ὥστε με δύνασθαι εἰπεῖν καὶ τὸν τόπον, ἐν ᾧ καθεζόμενος διελέγετο ὁ μακάριος Πολύκαρπος καὶ τὰς προσόδους αὐτοῦ καὶ τὰς εισόδου, καὶ τὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου καὶ τὴν τοῦ σώματος ἰδέαν, καὶ τὰς διαλέξεις, ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναστροφὴν, ὡς ἀπήγγελλε καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων τὸν κύριον κ. τ. λ.

1) S. Passow. griech. Lex. s. v. Bretschneider: lexicon manuale s. v. Joh. 9, 23: Διὰ τοῦτο οἱ γονεῖς αὐτοῦ εἶπον· ὅτι ἡλικίαν ἔχει αὐτὸν ἠρωτήσατε. Philo de Iosepho p. 558. οὐκ ἔχων πω ἡλικίαν ἀποδημίας.

ἡ πρώτη ἡλικία nichts anders, als des angehenden Jünglingsalters, etwa vom 18ten bis zum 21sten oder 22sten Jahre. Und wenn wir auch zu Gunsten Lützelbergers noch zwei oder drei Jahre ablassen, so bleibt unser Zeugniß doch ungeschwächt. Denn da wir den Tod des Polykarp in das Jahr 167 setzen, so erhellt, daß Irenäus, der gegen 140 geboren ward und 202 starb, damals, als er jenen Brief an Florinus schrieb (nach den Berechnungen einiger Kritiker ungefähr im 50sten Lebensjahre) sich sehr wohl als einen Schüler Polykarps bezeichnen konnte; denn so erhalten wir für die Zeit der Bekanntschaft des Irenäus mit Polykarp für jenen beiläufig das 14te oder 15te, für diesen ungefähr das 83ste Lebensjahr. Will aber Jemand noch das von Eusebius gebrauchte παῖς urgiren, so sei bemerkt, daß auch die Bedeutung dieses Wortes im griechischen Sprachgebrauche keine so enge ist und noch über das angehende Jünglingsalter hinausgeht.

2) Meint Lützelberger, dem Irenäus sei eben nicht viel Glauben zu schenken, da er auch die Apokalypse als ein Werk des Apostels Johannes anerkenne, worin er sich doch bedeutend geirrt habe. Dieses Argument, wenn es überhaupt ein solches ist, soll später geprüft werden.

3) Wenn überhaupt Irenäus von Polykarp etwas erfahren hätte und so auch mit dem Johanneischen Lehrbegriff bekannt geworden wäre, so müßte es ihm doch ein Leichtes gewesen sein, den Florinus, seinen jüngern Freund, und, wie man will, gleichfalls Schüler des Polykarp, von der Irrlehre der Gnostiker zurückzuhalten und zurückzuführen; ja wenn je Florinus den Polykarp gehört hätte, nimmermehr würde er sich zur Häresie gewandt haben. Hier wird nun zunächst unser Gegner durch die oben angeführte Stelle des Eusebius widerlegt, die er doch nimmermehr hinweg disputiren oder für unächt erklären wird. Sodann scheint es uns psychologisch weit erklärbarer, wie Florinus, der als Jüngling mit der Polykarpischen und also auch mit der Johanneischen Lehre bekannt geworden war, später die Spekulatio-

erinnert sich in diesem Briefe, den Polykarp oft gesehen zu haben (ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ vgl. Euseb. H. E. 4, 14.); erzählt weitläufig, wie er als Jüngling mit ihm Umgang gehabt, er hat noch den Ort im Gedächtniß, wo der geliebte Lehrer zu sitzen gewohnt gewesen, was er für ein Angesicht gehabt, was für einen Gang, was er über den Apostel Johannes gelehrt, über die Wunder und Lehren Christi u. dergl.

Doch hier gerade bietet Hr. Lützelberger alle seine Streitkräfte auf, um jedes Argument niederzuschlagen. Seine Einwendungen sind folgende: 1) habe Irenäus in so zarter Jugend (ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ) mit Polykarp Gemeinschaft gehabt, daß er sich in spätern Jahren wohl noch an dessen Miene und Gang, keineswegs aber an seine Lehren habe erinnern können. Doch das Wort ἡλικία bezeichnet gar nicht das zarte Knabenalter, sondern die Lebenszeit vom 18ten bis zum 50sten Jahre [1]; die erste Zeit demnach wäre

---

Φλωρῖνε, ἵνα πεφεισμένως εἴπω, οὐκ ἔστι ὑγιοῦς γνώμης. ταῦτα τὰ δόγματα ἀσυμφορά ἐστι τῇ ἐκκλησίᾳ, εἰς τὴν μεγίστην ἀσέλγειαν περιβάλλοντα τοὺς πειθομένους αὐτοῖς. ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι, οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες, οὐ παρέδωκάν σοι. εἶδον γάρ σε παῖς ὢν ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ τῷ Πολυκάρπῳ λαμπρῶς πράττοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ μᾶλλον γὰρ τὰ τότε διαμνημονεύω, τῶν ἔναγχος γενομένων, αἱ γὰρ ἐκ παίδων παθήσεις συναύξουσαι τῇ ψυχῇ ἑνοῦνται αὐτῇ, ὥστε με δύνασθαι εἰπεῖν καὶ τὸν τόπον, ἐν ᾧ καθεζόμενος διελέγετο ὁ μακάριος Πολύκαρπος καὶ τὰς προσόδους αὐτοῦ καὶ τὰς εισόδου, καὶ τὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου καὶ τὴν τοῦ σώματος ἰδέαν, καὶ τὰς διαλέξεις, ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναστροφὴν, ὡς ἀπήγγελλε καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων τὸν κύριον κ. τ. λ.

1) S. Passow. griech. Lex. s. v. Bretschneider: lexicon manuale s. v. Joh. 9, 23: Διὰ τοῦτο οἱ γονεῖς αὐτοῦ εἶπον· ὅτι ἡλικίαν ἔχει αὐτὸν ἐρωτήσατε. Philo de Iosepho p. 558. οὐκ ἔχων πω ἡλικίαν ἀποδημίας.

ἡ πρώτη ἡλικία nichts anders, als des angehenden Jünglingsalters, etwa vom 18ten bis zum 21sten oder 22sten Jahre. Und wenn wir auch zu Gunsten Lützelbergers noch zwei oder drei Jahre ablassen, so bleibt unser Zeugniß doch ungeschwächt. Denn da wir den Tod des Polykarp in das Jahr 167 setzen, so erhellt, daß Irenäus, der gegen 140 geboren ward und 202 starb, damals, als er jenen Brief an Florinus schrieb (nach den Berechnungen einiger Kritiker ungefähr im 50sten Lebensjahre) sich sehr wohl als einen Schüler Polykarps bezeichnen konnte; denn so erhalten wir für die Zeit der Bekanntschaft des Irenäus mit Polykarp für jenen beiläufig das 14te oder 15te, für diesen ungefähr das 83ste Lebensjahr. Will aber Jemand noch das von Eusebius gebrauchte παῖς urgiren, so sei bemerkt, daß auch die Bedeutung dieses Wortes im griechischen Sprachgebrauche keine so enge ist und noch über das angehende Jünglingsalter hinausgeht.

2) Meint Lützelberger, dem Irenäus sei eben nicht viel Glauben zu schenken, da er auch die Apokalypse als ein Werk des Apostels Johannes anerkenne, worin er sich doch bedeutend geirrt habe. Dieses Argument, wenn es überhaupt ein solches ist, soll später geprüft werden.

3) Wenn überhaupt Irenäus von Polykarp etwas erfahren hätte und so auch mit dem Johanneischen Lehrbegriff bekannt geworden wäre, so müßte es ihm doch ein Leichtes gewesen sein, den Florinus, seinen jüngern Freund, und, wie man will, gleichfalls Schüler des Polykarp, von der Irrlehre der Gnostiker zurückzuhalten und zurückzuführen; ja wenn je Florinus den Polykarp gehört hätte, nimmermehr würde er sich zur Häresie gewandt haben. Hier wird nun zunächst unser Gegner durch die oben angeführte Stelle des Eusebius widerlegt, die er doch nimmermehr hinweg disputiren oder für unächt erklären wird. Sodann scheint es uns psychologisch weit erklärbarer, wie Florinus, der als Jüngling mit der Polykarpischen und also auch mit der Johanneischen Lehre bekannt geworden war, später die Spekulatio-

sen Gebrauch unsers Evangeliums leugnete zwar Bretschneider[1]) mit Bezug auf eine Stelle bei Irenäus (adv. haer. 3, 11.), wurde aber von Lücke[2]), der auch zuerst die allein richtige Erklärung der an jener Stelle vorkommenden corrumpirten Worte (— — Infelices vere, *qui pseudoprophetae quidem esse volunt*, prophetiae vero gratiam ab ecclesia repellunt cet. lies jetzt: — — — qui pseudoprophetas esse nolunt —) gegeben hat, zur Genüge widerlegt. Auch Lützelberger hat darauf nichts zu erwidern, sondern meint nur, wenn auch die Häretiker von den Evangelien Gebrauch gemacht hätten, so folge doch daraus noch nichts zu Gunsten des apostolischen Ursprunges. Allein abgesehen davon, daß die Vertheidiger der wahren Lehre kein Wort davon melden, daß die Montanisten oder andere Häretiker an der apostolischen Auctorität der Evangelien gezweifelt hätten, so wäre es in der That ein ganz thörichtes Verfahren jener Irrlehrer gewesen, wenn sie ein Evangelium zu ihren Anfeindungen benutzt hätten, dessen canonische Geltung und apostolische Herkunft sie leugneten. Hätten sie alsdann nicht um so leichter überführt und widerlegt werden können?

Daß aber zu jener Zeit überall in der katholischen Kirche das Evangelium des Johannes als ein apostolisches anerkannt war, bezeugen ferner die Gegner eben jener Montanisten, welche man nach dem von Epiphanius[3]) erfundenen Namen der Aloger benannt hat. Denn diese, gegen die kirchliche Lehre vom Logos ankämpfend, verwarfen das Johanneische Evangelium aus ganz einfältigen Gründen[4]).

---

1) Probabilia S. 210 ff.

2) Commentar I, S. 60 ff.

3) Adv. haer. LI. de Alogis c. 3: *εἶχον γὰρ τὴν αἵρεσιν καλουμένην, ἀποβάλλουσαν Ἰωάννου τὰς βίβλους. Ἐπεὶ οὖν τὸν λόγον οὐ δέχονται τὸν παρὰ Ἰωάννου κεκηρυγμένον, ἄλογοι κληθήσονται.*

4) Epiphan. a. a. O. *λέγουσι γὰρ μὴ εἶναι ταῦτα Ἰωάννου, ἀλλὰ Κηρίνθου καὶ οὐκ ἄξια αὐτ φασιν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ*

Fürwahr! wenn je die Kirche über den Ursprung dieses Evangeliums gezweifelt hätte, so würden doch jene Leute wohl etwas Probehaltigeres haben vorbringen können. Denn indem sie den Cerinth zum Verfasser unsers Evangeliums machten, verdienten sie wahrlich den Namen Aloger, nicht sowohl weil sie vom göttlichen Logos nichts wissen wollten, als weil sie in der That auch des menschlichen baar und ledig zu sein schienen.

Was den Celsus betrifft, so ist Lützelberger nicht abgeneigt, ihm einige Kenntniß des Johanneischen Evangeliums einzuräumen, meint jedoch, es lasse sich weiter kein Beweis daraus entnehmen, indem man nicht einmal wisse, wann Celsus gelebt habe. Allein es sollte Herrn Lützelberger doch aus der Kirchengeschichte erinnerlich sein, daß er gegen das Ende der Regierung des Kaisers Hadrian gelebt und seine Schrift: „λόγος ἀληθής" betitelt, unter Marc. Aurel herausgegeben hat. Von dieser Schrift hat uns Origenes sehr bedeutende Fragmente aufbewahrt, aus denen erhellt, daß Celsus wirklich vom vierten Evangelium Gebrauch gemacht habe; denn er sagt unter andern, er wolle die Christen nur aus den Schriften widerlegen, welche sie selbst für echt und heilig hielten [1]. Man berücksichtige außerdem Orig. c. Cels. I, 66. vgl. II, 36., wo Celsus bei Erwähnung des am Kreuze vergossenen Blutes Christi die höhnende Frage thut, ob es etwa das Götterblut gewesen sei, von welchem Homer gesungen. Auf diesen Spott erwiedert Origenes mit Joh. 19, 34; und mit Recht bemerkt Lücke [2]: „da unter den

— c. 4: *Φάσκουσι γὰρ καθ' ἑαυτῶν, οὐ γὰρ εἴποιμι κατὰ τῆς ἀληθείας, ὅτι οὐ συμφωνεῖ τὰ αὐτοῦ βιβλία τοῖς λοιποῖς Ἀποστόλοις.* c. 18: *Τὸ δὲ εὐαγγέλιον τὸ εἰς ὄνομα Ἰωάννου, φασὶ, ψεύδεται. Μετὰ γὰρ τὸ εἰπεῖν, ὅτι ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ὑμῖν, καὶ ὀλίγα ἄλλα, εὐθὺς λέγει, ὅτι γάμος ἐγένετο ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας.*

1) Origen. contra Celsum II, 74.

2) A. a. O. S. 70. Vgl. Berliner Jahrbücher. rc. Jahrg. 1840. S. 197.

kanonischen Evangelien nur Johannes von dem Blutvergießen Jesu am Kreuze erzählt, so ist wahrscheinlich, daß die Kunde davon auch bei Celsus auf das Joh. Evangelium zurückzuführen ist." Ferner vergleiche man I, 67. [1]) mit Joh. 10, 24; II, 9. mit Joh. 12, 36; II, 72. mit Joh. 12, 28; endlich lib. II. c. 10. 13. 31. 36.

§. 3.

Zeugnisse für das Evangelium des Apostels Johannes vom Ende des zweiten Jahrhunderts ab.

Hier begegnet uns zuerst Athenagoras, der das Johanneische Evangelium auf ganz unzweideutige Weise benutzt hat. Man vgl. legat. pro christ. p. 10. ed. Gesner: *Ἀλλ' ἔστιν ὁ υἱὸς Θεοῦ, λόγος τοῦ πατρὸς, ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ· πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο, ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, ὄντος δὲ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ, ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος, νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* (Joh. 1. 10, 30. 38.). Ebendaselbst p. 12.: *Ἄνθρωποι δὲ τὸν μὲν ἐνταῦθα ὀλίγου καὶ μικροῦ τινος ἄξιον βίον λελογισμένοι ὑπὸ μόνου δὲ παραπεμπόμενοι τούτου, ὃν ἴσως Θεὸν καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ λόγον εἰδέναι τίς ἡ τοῦ παιδὸς πρὸς τὸν πατέρα ἑνότης, τίς ἡ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν κοινωνία, τί τὸ πνεῦμα, τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις καὶ διαίρεσις ἑνουμένων, τοῦ πνεύματος, τοῦ παιδὸς, τοῦ πατρός· πολὺ δὲ καὶ κρείττονα ἢ εἰπεῖν λόγῳ τὸν ἐκδεχόμενον βίον εἰδότες, ἐὰν καθαροὶ ὄντες ἀπὸ παντὸς παραπεμφθῶμεν ἀδικήματος* (Joh. 1. 17, 3. u. a. St.).

Sodann ist Theophilus von Antiochien zu nennen, der mehrere Stellen aus dem Johanneischen Evangelium an-

---

1) *Προκαλουμένων ἐν τῷ ἱερῷ σε παρασχέσθαι τι ἐναργὲς σχῆμα, ὡς εἴης ὁ Θεοῦ παῖς.*

wendend, zuerst den Apostel namentlich anführt. So sagt er in seiner Schrift an den Autolycus (II, 22.): ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. — ἔπειτα λέγει· καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν; vgl. III, 12.

Unstreitig aber von dem bedeutendsten Gewicht sind die in den Schriften des Irenäus [1]) vorfindlichen Zeugnisse. Dieser ausgezeichnete Mann, ein Schüler des Polykarp, mit griechischer und römischer Gelehrsamkeit wohl vertraut, darf bei seinem klaren und einsichtsvollen Urtheile, bei seiner gänzlichen Hingabe an die Kirche und seinen großartigen Aufopferungen für das Wohl der christlichen Gemeinden unter die geachtetsten und glaubwürdigsten Kirchenschriftsteller gerechnet werden. Sein innigster Freund war ein gewisser Florinus, der um einige Jahre jünger als Irenäus, selbst auch Schüler des Polykarp gewesen war, später aber die Lehren der Gnostiker lieb gewonnen hatte. Von diesen sucht ihn Irenäus zurückzuführen in einem Briefe (dem ersten der an Florinus gerichteten), der den Titel führt: περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιήτην κακῶν [2]). Er

---

1) Vgl. unter andern adv. haer. 3, 1: ἔπειτα ὁ Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. 3, 11: Hanc fidem annuntians Ioannes domini discipulus volens per evangelii annuntiationem auferre eum, qui a Cerintho inseminatus erat hominibus, errorem et multa prius ab his qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio (ἀπόσπασμα) eius, quae falso cognominatur scientia, ut confunderet eos et suaderet quoniam unus deus qui omnia fecit per verbum suum — — sic inchoavit in ea, quae est secundum evangelium, doctrina: in principio erat verbum.

2) Euseb. H. E. 5, 20: ἐν ᾗ γε μὲν προσειρήκαμεν πρὸς τὸν Φλωρῖνον ὁ Εἰρηναῖος ἐπιστολῇ. αὖθις τῆς ἅμα Πολυκάρπῳ συνουσίας αὐτοῦ μνημονεύει λέγων· ταῦτα τὰ δόγματα

erinnert sich in diesem Briefe, den Polykarp oft gesehen zu haben (ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ vgl. Euseb. H. E. 4, 14.); erzählt weitläufig, wie er als Jüngling mit ihm Umgang gehabt, er hat noch den Ort im Gedächtniß, wo der geliebte Lehrer zu sitzen gewohnt gewesen, was er für ein Angesicht gehabt, was für einen Gang, was er über den Apostel Johannes gelehrt, über die Wunder und Lehren Christi u. dergl.

Doch hier gerade bietet Hr. Lützelberger alle seine Streitkräfte auf, um jedes Argument niederzuschlagen. Seine Einwendungen sind folgende: 1) habe Irenäus in so zarter Jugend (ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ) mit Polykarp Gemeinschaft gehabt, daß er sich in spätern Jahren wohl noch an dessen Miene und Gang, keineswegs aber an seine Lehren habe erinnern können. Doch das Wort ἡλικία bezeichnet gar nicht das zarte Knabenalter, sondern die Lebenszeit vom 18ten bis zum 50sten Jahre [1]; die erste Zeit demnach wäre

Φλωρῖνε, ἵνα πεφεισμένως εἴπω, οὐκ ἔστι ὑγιοῦς γνώμης. ταῦτα τὰ δόγματα ἀσυμφορά ἐστι τῇ ἐκκλησίᾳ, εἰς τὴν μεγίστην ἀσέλγειαν περιβάλλοντα τοὺς πειθομένους αὐτοῖς. ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι, οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες, οὐ παρέδωκάν σοι. εἶδον γάρ σε παῖς ὢν ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ τῷ Πολυκάρπῳ λαμπρῶς πράττοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ μᾶλλον γὰρ τὰ τότε διαμνημονεύω, τῶν ἔναγχος γενομένων, αἱ γὰρ ἐκ παίδων παθήσεις συναύξουσαι τῇ ψυχῇ ἑνοῦνται αὐτῇ, ὥστε με δύνασθαι εἰπεῖν καὶ τὸν τόπον, ἐν ᾧ καθεζόμενος διελέγετο ὁ μακάριος Πολύκαρπος καὶ τὰς προσόδους αὐτοῦ καὶ τὰς εισόδου, καὶ τὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου καὶ τὴν τοῦ σώματος ἰδέαν, καὶ τὰς διαλέξεις, ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πρῆθος καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναστροφὴν, ὡς ἀπήγγελλε καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων τὸν κύριον κ. τ. λ.

1) S, Passow. griech. Lex. s. v. Bretschneider: lexicon manuale s. v. Joh. 9, 23: Διὰ τοῦτο οἱ γονεῖς αὐτοῦ εἶπον· ὅτι ἡλικίαν ἔχει αὐτὸν ἠρωτήσατε. Philo de Iosepho p. 558. οὐκ ἔχων πω ἡλιλίαν ἀποδημίας.

ἡ πρώτη ἡλικία nichts anders, als des angehenden Jünglingsalters, etwa vom 18ten bis zum 21sten oder 22sten Jahre. Und wenn wir auch zu Gunsten Lützelbergers noch zwei oder drei Jahre ablassen, so bleibt unser Zeugniß doch ungeschwächt. Denn da wir den Tod des Polykarp in das Jahr 167 setzen, so erhellt, daß Irenäus, der gegen 140 geboren ward und 202 starb, damals, als er jenen Brief an Florinus schrieb (nach den Berechnungen einiger Kritiker ungefähr im 50sten Lebensjahre) sich sehr wohl als einen Schüler Polykarps bezeichnen konnte; denn so erhalten wir für die Zeit der Bekanntschaft des Irenäus mit Polykarp für jenen beiläufig das 14te oder 15te, für diesen ungefähr das 83ste Lebensjahr. Will aber Jemand noch das von Eusebius gebrauchte παῖς urgiren, so sei bemerkt, daß auch die Bedeutung dieses Wortes im griechischen Sprachgebrauche keine so enge ist und noch über das angehende Jünglingsalter hinausgeht.

2) Meint L ü t z e l b e r g e r, dem Irenäus sei eben nicht viel Glauben zu schenken, da er auch die Apokalypse als ein Werk des Apostels Johannes anerkenne, worin er sich doch bedeutend geirrt habe. Dieses Argument, wenn es überhaupt ein solches ist, soll später geprüft werden.

3) Wenn überhaupt Irenäus von Polykarp etwas erfahren hätte und so auch mit dem Johanneischen Lehrbegriff bekannt geworden wäre, so müßte es ihm doch ein Leichtes gewesen sein, den Florinus, seinen jüngern Freund, und, wie man will, gleichfalls Schüler des Polykarp, von der Irrlehre der Gnostiker zurückzuhalten und zurückzuführen; ja wenn je Florinus den Polykarp gehört hätte, nimmermehr würde er sich zur Häresie gewandt haben. Hier wird nun zunächst unser Gegner durch die oben angeführte Stelle des Eusebius widerlegt, die er doch nimmermehr hinweg disputiren oder für unächt erklären wird. Sodann scheint es uns psychologisch weit erklärbarer, wie Florinus, der als Jüngling mit der Polykarpischen und also auch mit der Johanneischen Lehre bekannt geworden war, später die Spekulatio-

nen der Gnostiker lieb gewann, als daß Jemand, der durch mehrere Jahre nicht bloß Schüler, sondern auch Lehrer der christlichen Heilswissenschaft gewesen, die doch nicht von heute oder gestern, sich dennoch zu einem Gegner derselben, und zwar zu einem erbitterten umgestalten könne.

4) Entgegnet derselbe Kritiker, man dürfe deshalb auf das Zeugniß des Irenäus nichts geben, weil es im Streite mit Irrlehrern abgelegt sei. Man wisse, was bei dogmatischen Streitigkeiten der Eifer vermag, und wie derselbe öfter gar Manches behaupte, was er nicht behaupten könne. Ueberhaupt hätten die Väter schon für wahr angenommen, was nur einen Schein von Wahrscheinlichkeit gehabt, hätten so manche Irrthümer fortgepflanzt, sich auf das Ansehen der Vorfahren stützend oder auch ihre eigenen Hypothesen auf diese zurücktragend. Wie weit nun diese Behauptung wahr ist und unsere Streifrage berührt, dies zu erörtern, möchte zu weit führen. Nur so viel sei gesagt, daß nicht wenige unter den Kirchenvätern, und so auch Irenäus, weit bessere Kritiker waren, als Lützelberger. Und wäre es in der That nicht ganz unbesonnen und thöricht gewesen, wenn Irenäus im Streite mit Irrlehrern sich über den Ursprung des vierten Evangeliums ich weiß nicht was eingebildet und als volle Wahrheit ausgegeben hätte? Oder wußten etwa die Häretiker nicht so gut wie die Rechtgläubigen, ob eine Schrift apostolisch sei oder nicht? Hätten sie sich nicht Alle wie Ein Mann erhoben und gesagt: Wie kannst du uns, einfältiger Mann, Beweise aus Schriften bringen, deren apostolische Auctorität wir leugnen, von denen Jedermann weiß, daß es untergeschobene Machwerke sind! Und wie? stellt sich nicht klar aus allen Zeugnissen der Kirchenväter heraus, daß sie bei Streitigkeiten mit Irrlehrern immer nur solche Schriften gebrauchten, welche auch diese für kanonische hielten? Ein Beispiel genüge. Es ist bekannt, daß die zwei letzten Kapitel des Briefes an die Römer im Exemplare des Marcion [1]) fehlten, und eben dieselben Kapitel

1) Origen. Comment. in epist. ad Roman. X, 43.

ließ Tertullian[1]) unbeachtet bloß deshalb, damit er den Häretiker nur mit dem bekämpfe, was er selbst für echt und kanonisch anerkannte.

5) Bezeichnet unser Gegner Dasjenige, was Irenäus aus der Tradition der kleinasiatischen Christen berichtet, theils als abgeschmackt, theils als geradezu falsch. Denn was sei es anders als jene abentheuerlichen Erzählungen von den ungeheuern Weintrauben, von den fünfzig Lebensjahren Christi u. dergl. Wer aber solch albernes Zeug schwatze, verdiene keinen Glauben. Wir antworten: wäre es nicht eben so ungerecht, wenn wir z. B. das Wahre in Lützelberger's Schrift blos deshalb verwerfen wollten, weil er sonst so viel Ungereimtes vorgebracht hat? Daß aber Irenäus mit dem größten Theile seiner Zeitgenossen die überschwenglichen Meinungen über das tausendjährige Reich theilte und bei Schilderung von dessen Herrlichkeit über die Lehre der Kirche zuweilen hinausging, wird Niemand leugnen und auch nicht billigen. Daß er also auch gern benutzte, was nur immer mit dergleichen Ansichten in Berührung kam, wer sollte es nicht erklärlich finden? Aber auch das kann keinem aufmerksamen Leser der Schriften des Irenäus entgehen, wie schwankend und wenig bestimmt seine Sprache jedesmal dann ist, wenn er seine Meinung, nicht die Lehre der Kirche vorträgt. Hierzu kommt, daß auch die Vorliebe für Papias einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die Anschauungsweise des Irenäus ausgeübt zu haben scheint. Doch was man auch immer von seinen Privatmeinungen halten mag, so viel steht fest, daß sie gegen die sonstigen Verdienste des Kirchenvaters gar nicht in Betracht kommen und am wenigsten zur Schmälerung seines Ansehens und seiner Glaubwürdigkeit herbeigezogen werden dürfen.

6) Endlich soll als Gegenbeweis gelten, daß, wenn das Johanneische Evagelium schon zu den Zeiten des Polykarp vorhanden gewesen wäre, es nothwendig Irenäus in

---

1) Advers. Marcion. V, 14.

dem Briefe an Florentinus hätte erwähnen müssen; ferner, da derselbe Irenäus gesagt hat, es gebe nur vier Evangelien, so hätte er aus der Zeit des Polykarp und der übrigen apostolischen Väter Beweise und Belege anführen müssen, aus denen hervorginge, daß auch damals nicht mehr als vier Evangelien gewesen seien. Hierauf entgegnen wir, was auch schon in der Einleitung bemerkt worden: das Christenthum ist zunächst durch mündliche Belehrung, nicht durch Schrift, verbreitet worden. Das lebendige Wort, das frische Andenken an die vom Meister überkommene Weisheit machte den Aposteln den todten Buchstaben entbehrlich. Und auch dann, als bereits schriftliche Denkmale des Christenthums im Umlaufe waren, schöpfte man die Lehren desselben immer noch aus der Mund zu Mund fortgepflanzten Kunde, ein Umstand, der sich leicht erklären läßt, warum die Kirchenschriftsteller der ersten christlichen Zeit die Evangelien z. B. nur im Vorübergehen berühren und die Verfasser nicht nennen. Man schlage die Briefe des h. Ignatius nach, wo außer den Andeutungen des Johanneischen Evangeliums auch für die drei übrigen die sichersten Zeugnisse sich vorfinden, wo sagt denn Ignatius: „so spricht Matthäus," „Marcus," „dieses hat Lukas erzählt" u. dergl.? Deshalb sieht man auch gar nicht ein, warum, wie Lützelberger will, Irenäus zu Florinus habe sagen müssen: „siehe! eben das Evangelium des Johannes, worüber Polykarp mit uns sich unterhielt [1]), widerlegt und vernichtet die Irrlehre, der du anhängst." Es war genug, ihm die Johanneische Lehre überhaupt entgegenzuhalten; daß sie in dem Evangelium des Apostels zumeist niedergelegt sei, wußte Florinus selbst. Und wer will denn überhaupt den Alten vorschreiben: so und nicht anders hättet ihr eure Gegner widerlegen und die Irrenden

---

1) Aus jener Stelle bei Eusebius folgt bloß, daß Polykarp sich mit Irenäus und Florinus über die Lehre des Johannes unterhalten habe, daß er aber auch über dessen geschriebenes Evangelium gesprochen, wird Lützelberger uns nimmermehr beweisen können.

belehren müssen? War es denn ferner des Irenäus nicht zu umgehende Pflicht, in seinem Kampfe mit den Häretikern den Beweis zu liefern, schon Polykarp habe das Evangelium des Johannes gebraucht? Wenn doch die Väter der Zudringlichkeit unserer Kritiker etwas mehr gewillfahrt hätten! Irenäus hat ja mit klaren Worten vom Johanneischen Evangelium immer nur wie von einem apostolischen, in der Kirche allgemein anerkannten gesprochen, mußte er dann noch, wo er beweisen wollte, es gebe nur vier Evangelien und eben nicht mehr als vier, noch geschichtliche Argumente häufen? Mußte es ihm nicht zweckmäßiger erscheinen, da die Häretiker in Bezug auf den Ursprung der Evangelien keinen Zweifel hatten, lieber auf dogmatischem Wege seine Streitsache zu führen? [1])

Es bleibt also das Ansehen des Irenäus so wie die Gültigkeit seines Zeugnisses bestehen.

Nach der Zeit des Irenäus werden die Anführungen aus dem Johanneischen Evangelium bei den Kirchenschriftstellern immer häufiger; wir wollen deshalb, da hier von den Gegnern nichts Bedeutendes eingewendet wird, nur die wichtigsten und deutlichsten hervorheben.

Erwähnung geschieht unseres Evangeliums in dem von Muratori [2]) aufgefundenen Canon der römischen Kirche: — — quarti Evangeliorum Iohannis ex discipulis. Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: Conieiunate mihi hodie triduo et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Iohannes cuncta suo nomine describeret.

Polykrates, ein Zeitgenosse des Irenäus, giebt bei Eusebius (h. e. 3, 31.) folgendes Zeugniß: *ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσὼν ὃς ἐγεννήθη*

---

1) Vgl. Freiburger Zeitschrift für Theologie, 7. Bandes 2. Heft. 1842.

2) Antiquitates Ital. med. aev. tom. III. p. 854.

ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκὼς καὶ μάρτυρ καὶ διδάσκαλος· οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται.

Origenes setzte das Evangelium des Johannes unter die Zahl derjenigen Schriften, die er *μόνα ἀναντίῤῥητα* nannte im Commentar zum Matthäus tom. III. p. 440. (vgl. Euseb. h. e. VI, c. *κε΄*.) also schreibend: *ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων ἃ καὶ μόνα ἀναντίῤῥητά ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ· ὅτι — — μὲν γέγραπται — — ἐπὶ πᾶσι τὸ κατὰ Ἰωάννην.* Sicherlich hätte Origenes, ein Mann von so großem Scharfsinn und so großer Umsicht in der christlichen Literatur, irgend eine Bemerkung in seinem Commentare hinterlassen, wenn je in der Kirche über das vierte Evangelium Zweifel obgewaltet hätten.

Tertullian sagt adv. Marcion. IV, 2.: nobis fidem ex apostolis Ioannes et Matthaeus insinuant; c. 5.: Habemus et Ioannis alumnas ecclesias — — eadem auctoritas ecclesiarum apostolicarum ceteris quoque patrocinabatur evangeliis, quae proinde per illas et secundum illas habemus, Ioannis dico et Matthaei cet. Vergl. noch de praescript. c. 36; adv. Prax. c. 23.

Viele Jahre vorher hatte auch die syrische Kirche dieses Evangelium in ihren Canon aufgenommen.

Aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts sind Zeugnisse von den Neuplatonikern Amelius [1]) und Porphyrius [2]) vorhanden; im vierten Jahrhundert zählt Eu-

1) Euseb. praep. evang. 11. 18. 19.

2) Theophylact. Comment. in Ioann. p. 558: *ὥστε διαπέπτωκε τοῦ Ἕλληνος Πορφυρίου τὸ σόφισμα· ἐκεῖνος γὰρ ἀνατρέπειν πειρώμενος τὸ εὐαγγέλιον τοιαύταις ἔχρητο διαιρέσεσιν· εἰ γὰρ λόγος, φησὶν, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἤτοι προφορικός ἐστιν ἢ ἐνδιάθητος, ἀλλὰ μὴν οὔτε τοῦτο, οὔτε ἐκεῖνο· οὐκ ἄρα οὐδὲ λόγος κ. τ. λ.* S. Hieronym. adv. Pelagian. II, 6: Negat fratribus et propinquis ire se ad scenopegiam. Et postea scriptum est: ut autem ascenderunt fratres eius, tunc et ipse ascendit ad solemnitatem, non manifeste, sed

sebius [1]) das Johanneische Evangelium unter diejenigen neutestamentlichen Schriften, gegen welche niemals Widerspruch erhoben worden ist.

Wollten wir also nach Darlegung so vieler und gewichtiger Zeugnisse von Kirchenvätern sowohl wie von Häretikern noch mehr äußere Beweise für die Echtheit des Johanneischen Evangeliums verlangen? Wird nicht dieselbe durch eine von Ignatius bis Eusebius und weiter hinaus fortlaufende Tradition übereinstimmend anerkannt? Gewiß, wenn auch solchen Zeugnissen des Alterthums nicht mehr geglaubt werden darf, dann schwindet überhaupt alle Geschichte, eitel Fabelwerk und Mährchen treten an deren Stelle, dann gibt es auch kein Christenthum mehr.

Zweite Abtheilung.

Zeugnisse für die Briefe des Apostels Johannes.

§. 4.

Ueber den ersten Brief *).

Die früheste Benutzung desselben zeigt sich in dem Sendschreiben des Polykarp an die Gemeinde zu Philippi

---

quasi in abscondito. Iturum se negavit et fecit, quod prius negaverat (Joh. 7, 8.). Latrat Porphyrius, inconstantiae ac mutationis accusat.

1) H. e. III. c. *κδ'*: *φέρε δὲ καὶ τοῦδε τοῦ ἀποστόλου (τοῦ Ἰωάννου) τὰς ἀναντιῤῥήτους ὑποσημηνώμεθα γραφάς· καὶ δὴ καὶ τὸ κατ' αὐτὸν Εὐαγγέλιον ταῖς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν διεγνωσμένον ἐκκλησίαις, πρῶτον ἀνομολείσθω.* Vergl. *κε'*: *τῶν δὲ Ἰωάννου συγγραμμάτων πρὸς τῷ εὐαγγελίῳ καὶ ἡ προτέρα τῶν ἐπιστολῶν παρά τε τοῖς νῦν καὶ τοῖς ἔτ' ἀρχαίοις ἀναμφίλεκτος ὁμολόγηται.*

*) S. Lücke's Comment. zu den Briefen des Joh. S. 3—8.

(7. Kap.): πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν, eine Stelle, deren Entlehnung aus 1. Joh. 4, 3. über allen Zweifel erhaben ist; denn nichtssagend sind alle Einwürfe, die zuerst von den sogenannten Magdeburger Centuriatoren und Dalläus, und neuerdings von Lützelberger (S. 73.) gemacht worden sind. Letzterer insbesondere läßt sich also vernehmen: „Betrachtet man das Ganze, so meine ich, ist klar, daß die betreffenden Worte kein Citat aus dem Briefe des Johannes sind, sondern vielmehr ein Zeitschibboleth (?!) der rechtgläubigen Kirche gegen die Doketen. — — Uebrigens stimmen die Worte des Polykarp nicht völlig mit den Johanneischen und mir will es dünken, als sei die Stelle des Polykarp ursprünglicher, als die des Johannes." Allein daß diese Worte des Polykarp als gemeinsame Sprechweise des Zeitalters und als eine gewöhnliche Formel bei Widerlegung der Häretiker anzusehen sei, hindert zunächst das ganz deutliche Johanneische Gepräge und dann hauptsächlich das Wort ἀντίχριστος, welches bis auf Irenäus höchst selten von den Kirchenvätern gebraucht worden ist. Außerdem scheint es einleuchtend, daß wenn die Rechtgläubigen im Streite mit den Irrlehrern sich solcher allgemeinen Redeweisen bedient hätten, sie wenig oder gar nichts ausgerichtet und nur Luftstreiche gethan haben würden. Welche ganz andere Wirkung aber ließe sich erwarten, wenn sie mit einem Ausspruche, den man allgemein als von einem berühmten Apostel herkommend anerkannte, ihre Beweisgründe stützen konnten! Was aber den zweiten Theil der obigen Behauptung anlangt: der Ausdruck bei Polykarp sei der ursprüngliche, der Johanneische aber der abgeleitete, so liegt wohl das Gegentheil am Tage. Denn wer nur einmal das vierte Kapitel des ersten Joh. Briefes gelesen hat, muß sofort einsehen, wenn er nicht absichtlich sein geistiges Auge für jedes Verständniß verschließt, daß der Gedanke bei Johannes als ein weit reichhaltigerer so eng mit den übrigen Ermahnungen des Apostels verflochten ist, daß er unmöglich aus einer andern Schrift entlehnt oder

aus der Tradition hinzugekommen sein kann. Dagegen sind die Worte bei Polykarp abgekürzt, sind auch nicht so nothwendig in den Zusammenhang und deutlich nur der Bekräftigung wegen hinzugefügt.

Ferner ist zu erwähnen das von Eusebius berührte Zeugniß des Papias (h. e. 3,39.): κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς [1]). Vgl.

---

1) Daß dieses Zeugniß unser Gegner ganz und gar übersehen hat, wird von Weisse (Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik Jahrg. 1840. S. 187) mit Recht getadelt; doch sind wir auch die Meinung dieses Gelehrten keineswegs zu unterschreiben geneigt: daß nämlich die Tradition über das Leben und die letzten Schicksale des Johannes unabhängig sei von den Zeugnissen für seine Schriften. Er sagt a. a. O.: „Wir unserntheils glauben, je vielfacher wir in der Folge dem Herrn Verfasser beizustimmen uns nicht entbrechen können, um so schärfer gleich hier den Punkt, der uns von ihm trennt, hervorheben zu müssen. Dieser nämlich besteht darin, daß der Verfasser es übersehen hat oder es sich nicht hat eingestehen wollen, daß die Zeugnisse für die Authentie der einen Hauptschrift, nämlich des ersten Johanneischen Briefs, vollkommen unabhängig sind von den sonstigen Thatsachen der Tradition über die Person des Johannes, und ihre Gültigkeit behalten, auch wenn der Ungrund der letztern erwiesen werden kann. Papias und Polykarpus, zwei Zeugen, deren Stillschweigen der Verfasser und mit gutem Rechte (??) gegen die Fakta der Tradition anführt, geben durch ihre ausdrücklichen Worte ein zwar indirektes oder präsumtives, aber darum nicht minder gewichtiges Zeugniß für die Authentie des Briefes; der Brief selbst bezeugt durch seine Anfangsworte die apostolische Würde seines Verfassers und durch den Geist und Charakter seines Inhalts die Wahrhaftigkeit dieses Zeugnisses; endlich, was uns das Wichtigste und eigentlich Entscheidende scheint, das gesammte kirchliche Alterthum bis zur Mitte des 2ten Jahrhunderts, eben so entschieden wie es die Voraussetzung des Ev. Joh. und der Fakta der Tradition, welche sich an die Entstehung desselben knüpfen, vermissen läßt, setzt den Ideenkreis und die Anschauungs- und Ausdrucksweise, von welcher der Brief ein durchaus das Gepräge der Ursprünglichkeit, nicht der Nachahmung tragendes Beispiel gibt, als vorhanden voraus. Dies sind unstreitig Umstände, deren Bedeutung und Gewicht durch Alles, was der Herr Verfasser gegen die von ihm zunächst

sodann Irenäus adv. haer. III, 18.: Iohannes, domini discipulus, in epistola sua sic testificatus et nobis (es folgt

bekämpften Thatsachen der Ueberlieferung vorbringt, nur erhöht werden kann; der Herr Verfasser aber gibt ihnen nicht ihr Recht, indem er ihrer entweder gar nicht, oder nur zerstreut und gelegentlich gedenkt, in fremdartigen Zusammenhängen, wo man es nicht sogleich bemerkt, wie leicht er es sich mit ihrer Widerlegung gemacht hat. — — Wir wollen statt alles Andern hier nur auf das höchst beachtenswerthe, aber vom Verfasser unbeachtet gebliebene Licht aufmerksam machen, welches gerade aus seiner Darstellung auf das Verhältniß des Papias, dieses merkwürdigsten und lehrreichsten aller Zeugen über den Ursprung so mancher neutestamentlichen Schriften, zu den Schriften des Johannes fällt. Herr Lützelberger hat durch überwiegende (? ?) Gründe dargethan, daß der Bischof von Hierapolis weder ein Schüler des Apostels Johannes gewesen, noch von diesem Apostel eine nähere Kunde gehabt (s. die obige Widerlegung), noch endlich das Evangelium, welches dessen Namen trägt, gekannt oder benutzt haben kann. Auf den Einwurf, daß ja auch von Paulus und dessen Schriften Papias nichts zu wissen scheine, entgegnet er (S. 97.) einmal, daß Paulus persönlich dem Papias durch Zeit und Ort weit aus den Augen gerückt war, was bei Johannes, hätte die Sage Recht, ganz anders sich würde verhalten haben; sodann aber, daß Papias offenbar ein Jüdischgesinnter, vielleicht ein Judenchrist war, der sich um Paulus nicht kümmerte. Verhält sich dies nun so, und wir andererseits zweifeln nicht, daß unser Herr Verfasser namentlich auch in seiner letzten Bemerkung vollkommen recht gesehen hat: — wem muß es nicht auffallen, wenn er bei Eusebius, jenem Geschichtschreiber, der gerade den Papias ausdrücklich darauf, angesehen hat, was aus ihm über unsere neutest. Schriften zu entnehmen ist, das Zeugniß vernimmt, daß derselbe neben dem ersten Briefe des Petrus auch den des Johannes benutzt habe? Ist dieses Zeugniß nicht wie ausdrücklich dazu bestimmt, wie der Verfasser dieses Briefes, nicht zwar jene mythische (sic!) Person des Ephesischen Apostelgreises, wohl aber trotz seiner hellenistischen — — Gnosis, dennoch, was unser Verfasser, wie vor ihm Bretschneider und Strauß, für geradezu undenkbar erklären will, ein Judenchrist sein konnte, — derselbe Judenapostel, welcher Galat. 2, 9. zugleich mit Jakobus und Petrus, den zwei andern στύλοις der Kirche, εἰς τὴν περιτομὴν ausziehen zu wollen erklärt? Denn

1. Joh. 2, 18—22.); (adv. haer. V, 8.; V, 16.). Clemens Alexandrinus sagt strom. lib. III. p. 439.: *φησὶν ὁ Ἰωάννης ἐν τῇ ἐπιστολῇ· ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν* (1. Joh. 1, 6—7.); strom. II. p. 389.: *φαίνεται δὲ καὶ Ἰωάννης ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ τὰς διαφορὰς τῶν ἁμαρτιῶν ἐκδιδάσκων ἐν τούτοις· ἐάν τις κ. τ. λ.* (Es folgt 1. Joh. 5, 16.). Als Zeuge tritt ferner auf Dionysius von Alexandrien, welchen Eusebius (h. e. VII, *κε'*.) Folgendes sagen läßt: *καὶ ἀπὸ τῶν νοημάτων δὲ καὶ τῶν ῥημάτων καὶ τῆς συντάξεως αὐτῶν, εἰκότως ἕτερος οὗτος παρ' ἐκεῖνον ὑπονοηθήσεται. συνᾴδουσι μὲν γὰρ ἀλλήλοις τὸ εὐαγγέλιον καὶ ἐπιστολή κ. τ. λ.*; Tertullian, der fast aus allen Kapiteln dieses Briefes Citate beibringt (vgl. c. Marcion. V, 16.; adv. Prax. 15, 28.; adv. Gnost. 12: De anima c. 17.: recita Ioannis testationem — es folgt 1. Joh. 1, 1.); Origenes in homil. in libr. Iesu Nave VII. tom. II. p. 412.: — — addit nihilominus adhuc et Ioannes tuba canere per epistolas suas et apocalypsin: comment. in Ioann. t. IV. p. 95. [1]); Cyprian de orat. dom. ed.; Oberthür p. 436., de opere et eleemos. p. 436., de bono patient. p. 450. Noch sind zu nennen der Verfasser des römischen Canons bei Muratori, Eu-

---

gesetzt auch, man wollte dem Verfasser als möglich zugeben, was doch die Worte des Eusebius (*κέχρηται μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς*) kaum zulassen, daß die Stellen, welche Eusebius für Citate aus dem Joh. Briefe nimmt, bloß Zeitschiboleths oder gangbare Redensarten unter Judenchristen, wie Papias, cursiren konnten, jene vermeintliche Undenkbarkeit der Abfassung des Briefes durch einen Apostel der Beschneidung zur Genüge widerlegt.

1) Vgl. auch die Worte des Origenes bei Euseb. h. e. IV. c. *κε'*.: — — *καταλέλοιπε (Ἰωάννης) δὲ καὶ ἐπιστολὴν πάνυ ὀλίγων στίχων. ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην, ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας. πλὴν οὐκ εἰσὶν στίχων ἀμφότεραι ἑκατόν.*

sebius, der unsern Brief zu den *ὁμολογουμένοις* rechnet, und Hieronymus (catal. vir. eccles. s. v. Ioannes): scripsit autem Ioannes et unam epistolam, cuius exordium est: id quod fuit ab initio, quae ab universis ecclesiasticis et eruditis viris probatur.

§. 5.

Ueber den zweiten und dritten Brief.

Daß Lützelberger diese gar nicht erst unter die Gegenstände seiner Untersuchung mit aufgenommen hat, wahrscheinlich in der Voraussetzung, als sei über ihre Unechtheit weiter kein Zweifel, darf bei seiner Kritik, der viel größere Dinge möglich sind, gar nicht befremden; aber darüber muß man sich wundern, daß immer noch einige, selbst unter den wissenschaftlich ausgezeichneten Theologen [1]), diesen zweiten und dritten Brief nicht für ein Werk des Apostels Johannes anerkennen wollen. Als Hauptgegengrund gibt man gewöhnlich an, daß sie spät und nicht von allen Kirchenschriftstellern als apostolisch anerkannt worden sind. Allein da auch bei diesen Briefen gerade der innere Gehalt, die Satzfügung und Ausdrucksweise so ganz den Charakter der übrigen Schriften des Johannes ausdrücken und mit diesen in harmonischem Zusammenhange stehen, sollte man doch nicht so ängstlich schon aus der ersten christlichen Zeit historische Zeugnisse verlangen. Sie waren an einzelne in der christlichen Kirche nicht sehr hervorragende Personen gerichtet, und boten wegen ihres geringen Umfanges und ihrer dogmatischen Minderwichtigkeit beim Unterrichte nicht so viel Stoff dar; — sollte dies nicht hinreichend erklären, warum sie nicht in so allgemeine Aufnahme kamen und die Väter weniger sich ver-

---

1) Credner, Einleit. II. S. 690 ff. und Hitzig in seiner Schrift: „Ueber Johannes Marcus ꝛc.“ 1843. S. 7. halten den Presbyter Johannes für den Verfasser.

anlaßt fanden, Stellen daraus zu citiren? Hierzu kommt, daß sie in der That etwas später in Umlauf gesetzt zu sein scheinen, denn viele Kirchen, wie z. B. die Syrische, hatten sie nicht gleich Anfangs in ihrem Canon. Doch abgesehen davon fehlt es auch wirklich nicht, wenigstens was den zweiten Brief betrifft, an ziemlich alten Zeugnissen. Er ist genannt im Canon des Muratori tom. III. p. 853 sq. Die betreffende, sehr verdorbene und von den Gelehrten ganz verschieden ausgelegte Stelle heißt im Zusammenhange: — — — tertio evangelii librum secundo (secundum) Lucam — — quarti evangeliorum Ioannis ex discipulis — — acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt Lucas optime Theophile comprehendit, quia sub praesentia eius singula gerebantur — — cum ipse beatus apostolus Paulus sequens praedecessoris sui Ioannis ordinem nonnisi nominatim septem ecclesiis scribit ordine tali: ad Corinthios prima cet. — epistola sane Iudae *et superscripti Ioannis duas* (duae) *in catholicis habentur* — — apocalypsin etiam Ioannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Aus dieser Stelle schließt Credner [1]: der Verfasser des Canons habe hier zwei Johannes von einander unterschieden und dem einen das Evangelium, dem andern die Briefe und die Offenbarung zugetheilt. Dies ist ganz irrig. Er kennt nur Einen Johannes, den Apostel, der das Evangelium, die Briefe und die Apokalypse verfaßt hat. Denn jenes verdorbene Wort superscripti, welches ohne Zweifel zu ändern ist in suprascripti d. i. de quo supra scripsi, quem supra commemoravi (vergl. oben die Worte: quarti evangeliorum Ioannis ex discipulis), kann offenbar nicht auf die Worte bezogen werden: apocalypsin etiam Ioannes cet., sondern steht in Verbindung mit dem, was oben gesagt worden war: sequens praedecessoris cet. Und gesetzt auch, das superscripti gehörte zu dem Nächststehenden, so folgt doch noch keineswegs, daß dieser Johannes,

---

1) Einleit. II. S. 690.

der die Apokalypse geschrieben, nicht der Apostel sein sollte. Verwarf denn unser Verfasser die Apokalypse als unecht? Keineswegs. Aber er sagt doch wenigstens, sie sei von Einigen von den kirchlichen Vorlesebüchern ausgeschlossen worden. Nein auch das nicht; denn der Relativsatz: quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt bezieht sich sprachrichtig allein auf die apocalypsis Petri.

Eine Kenntniß des zweiten Briefes bekundet auch Irenäus, indem er adv. haer. lib. III. c. 18. den siebenten und achten Vers und lib. I. c. XIII. den ein und zwanzigsten Vers citirt. Daß aber Irenäus den Apostel Johannes mit dem gleichnamigen Presbyter verwechselt habe, wie Credner will (S. 691.), ist eine leere Ausflucht und stützt sich auf kein einziges Argument. Ja in allen Schriften des Irenäus wird des Presbyters auch nicht mit einem Worte gedacht [1].

Clemens von Alexandrien citirt einen größern Johanneischen Brief (strom. II. p. 389.: φαίνεται δὲ καὶ Ἰωάννης ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ τὰς διαφορὰς τῶν ἁμαρτιῶν ἐκδιδάσκων ἐν τούτοις κ. τ. λ.), er muß also auch noch einen oder zwei kürzere gekannt und für apostolisch gehalten haben. Auch Dionysius von Alexandrien nimmt diese Briefe als echt an und sucht sogar Argumente aus ihm zu entlehnen für den nichtapostolischen Ursprung der Apokalypse, indem er sagt (bei Euseb. h. e. VII, 25.): ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ καίτοι βραχείαις οὔσαις ἐπιστολαῖς ὁ Ἰωάννης ὀνομαστὶ πρό-

---

1) S. Guerike, Einleit. ins N. T. S. 481.: Credner schreibt die beiden letzteren Briefe des Johannes dem Presbyter Johannes zu, einem Manne der spätern apostolischen Zeit, dessen Existenz nicht einmal gewiß genug und der mindestens eine völlig unbekannte Größe ist, der sich ohnehin unmöglich bloß als ὁ πρεσβύτερος schlechthin in seinen Zuschriften bezeichnen konnte und durfte, und dessen Schriften, zumal so anspruchslose, schwerlich sofort zu solcher Geltung in der Kirche hätten gelangen können, der aber dennoch nicht bloß hier, sondern auch in der Apokalypse vorgeschoben wird, um die Luftstreiche gegen den Apostel Johannes aufzufangen.

κεῖται, ἀλλ' ἀνώνυμος ὁ πρεσβύτερος γέγραπται. Bei diesen Worten soll nach Credner's Meinung (a. a. O. S. 692.) Dionysius bloß Diejenigen im Auge haben, welche den zweiten und dritten Brief dem Apostel Johannes zuschrieben; allein wie konnte er sie, falls er nicht selbst von ihrer Echtheit überzeugt war, als Beweis für die anderweitige Herkunft der Apokalypse in Anspruch nehmen?

Das Zeugniß des Origenes (Euseb. h. e. 4, 25.) ist schon oben beim ersten Briefe angeführt worden. Eusebius rechnet zwar diesen zweiten und dritten Brief in seiner Kirchengeschichte unter die von Einigen in Zweifel gezogenen Schriften des neuen Testaments, daß er selbst aber anderer Meinung gewesen, erhellt aus der demonstrat. evang. III, 5.: ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἐπιστολαῖς αὐτοῦ (Ἰωάννου) οὐδὲ μνήμην τῆς οἰκείας προσηγορίας ποιεῖται, ἢ πρεσβύτερον ἑαυτὸν ὀνομάζει. Hieronymus sagt in epist. ad Evagr. T. II. p. 259.: Clangat tuba evangelica filius tonitrui, quem Iesus amavit plurimum, qui de pectore Salvatoris doctrinarum fluenta potavit: presbyter eclectae domini (2. Joh. 1.) et in alia epistola: presbyter Caio (3. Joh. 1.); in epist. ad Paulin., Iacobus, Petrus, Ioannes et Iudas apostoli *septem* epistolas ediderunt; catalog. vir. eccles. T. I. p. 102.: reliquae autem duae quarum principium est: Senior eclectae et sequentis: Senior Caio Ioannis presbyteri asseruntur, cuius et hodie alterum sepulcrum apud Ephesum ostenditur et nonnulli putant duas memorias eiusdem Ioannis avangelistae esse.

Im Canon der syrischen Kirche fehlte anfangs der zweite und dritte Brief, denn die Uebersetzung derselben, welcher sich Ephraem bediente, ist weit später abgefaßt. Die Ansicht Hugs [1]) aber, sie möchten zwar anfangs in die Sammlung aufgenommen, hernach aber wieder daraus verwiesen worden sein, läßt sich durchaus nicht durchführen. Doch es ruht überhaupt auf der Geschichte des syrischen Canons noch viel

1) Einleit. I. S. 355. 3te Aufl.

Dunkel, so daß eine gründliche Behandlung derselben für die neutestamentliche Einleitungswissenschaft von großem Nutzen sein dürfte.

(Schluß folgt.)

Ueber das Recht des Staates und der Kirche in Betreff der Ehe, und über die Weise, dieses der Sache gemäß auszuüben.

Fortsetzung.

In dem vorhergehenden Hefte ist es an einzelnen Beispielen nachgewiesen worden, wie das bestehende römische Eherecht in seinem Verhältnisse zu dem Christenthume sich modificirt und entwickelt hat. Diesen Gegenstand weiter zu verfolgen, liegt außer unserm gegenwärtigen Zwecke. Wir verweisen unter Andern auf v. Moy's Geschichte des christlichen Eherechtes und gehen zum zweiten Theile unserer Abhandlung über.

Zweiter Theil.

Von der Beschaffenheit des Rechtes der Kirche und des Staates in Ansehung der Ehe.

§. 8.

Der Ausdruck Beschaffenheit eines Rechtes kann in einem engeren und in einem weitern Sinne genommen werden. Im erstern bezeichnet er dasselbe mit den Theilen oder Elementen, welche das Recht seinem Inhalte

nach ausmachen. Zwei Rechte nämlich haben dieselbe Beschaffenheit, wenn ihr Inhalt aus denselben Elementen besteht. — Die Richtigkeit dieser Erklärung leuchtet ein, wenn man Beschaffenheit, Qualität eines Rechtes vergleicht mit Umfang oder Quantität desselben. — In dem zweiten oder weitern Sinne aber ist Beschaffenheit der Qualität eines Rechtes Alles das, was sich von einem Rechte aussagen läßt, zusammengenommen. Denn wenn wir von einem Rechte etwas, was es immer sei, im grammatischen Sinne des Wortes prädiciren, so legen wir ihm offenbar eine Beschaffenheit bei.

Für unsern Zweck scheint es mir besser, den weitern Sinn auszulassen, weil wir auf diesem Wege nicht nur genöthigt sein werden von den Elementen des Rechtes in Ansehung der Ehe, also von der Qualität desselben im engern Sinne zu handeln, sondern auch noch andere Seiten der Sache werden betrachten müssen, wodurch uns mehr Licht über die ganze Materie aufgehen kann. Die Frage aber, welche hiernach jetzt zu beantworten ist, was denn von einem Rechte prädicirt werden könne, ist so allgemein, daß wir entweder gar nicht darauf antworten oder des Antwortens kein Ende machen können, da sich die Prädikate immer vermehren lassen, je nachdem man das Recht in andern neuen Verhältnissen betrachtet. Wir suchen nur die Hauptprädikate, woraus sich alle andere durch Analyse von selbst ergeben. Diese zu finden ist wohl der kürzeste Weg die Aufstellung der Hauptrücksichten, in welchen von einem Rechte etwas gesagt werden kann, und diese gehen offenbar aus dem hervor, was sich an einem jeden Rechte unterscheiden läßt. Das ist nun: a) die Quelle, b) der Inhalt, c) der Zweck, d) das Verhältniß zu andern Rechten. Man könnte hinzusetzen „der Umfang," wenn sich derselbe nicht aus dem Uebrigen von selbst ergäbe, und wenn derselbe überhaupt hier in Betracht käme. — Wir haben demnach nun zu fragen: a) wie ist das Recht der Ehe beschaffen in Ansehung seiner Quelle, oder was dasselbe ist: welchen Ursprung hat es, und welches Prädikat

kommt ihm mithin zu in Ansehung des Ursprunges? b) Wie ist es beschaffen in Ansehung des Inhalts? c) Wie in Ansehung des Zweckes? d) In welchem Verhältniß steht es zu andern Rechten, und wie ist es also in dieser Hinsicht beschaffen? — — Da nun jede dieser vier Fragen, wie aus dem Hergange des Ganzen erhellt, in Beziehung auf den Staat und die Kirche gemacht werden muß; so haben wir im Ganzen acht Fragen zu beantworten.

In Ansehung des Staates.

ad a.

Beschaffenheit des Rechtes über die Ehe in Ansehung des Ursprunges.

§. 9.

Nach dem oben über diesen Gegenstand schon Gesagten, ist die Natur der Sache selbst die Quelle, weil die Ehe dadurch auf das Innigste mit den Zwecken des Staates verbunden ist.

Dieses Recht des Staates ist also ein ursprüngliches und nothwendiges, nicht ein erworbenes und zufälliges. Ein ursprüngliches, wie alle Rechte, die unmittelbar aus der innern Verbindung des Gegenstandes mit dem Zwecke des Staates hervorgehen, ein nothwendiges, eben wegen dieser innern und darum nothwendigen Verbindung.

Eine Folge davon ist, daß der Staat sich niemals dieses Rechtes ganz entäußern kann. Nicht einmal sorglos handhaben in der Ausübung kann er es, ohne seinen Hauptzweck, und somit sich selbst der größten Gefahr auszusetzen, wie wir dies oben schon umständlicher gesehen haben.

Was nun den historischen Ursprung betrifft, so haben wir gefunden, daß, so weit es für unsern Zweck erfoderlich

war, in die Geschichte hinaufzugehen, überall das innere Bedürfniß der Gesetzgebung sich geäußert habe, und es würde ein Leichtes sein auch von andern Staaten, und weiter hinauf, bis wo die Geschichte sich in die Ungewißheit der Sagen verliert, nachzuweisen, daß dieses Bedürfniß immer Gesetzgebungen erzeugt habe. Allein die jetzt in Frage stehende Beschaffenheit des Rechtes in Betreff der Ehe würde dabei ihre Gestalt nicht verändern, und für jetzt liegt kein anderes Interesse vor, uns in geschichtliche Erörterungen einzulassen.

ad b.

Beschaffenheit des Rechtes, welche der Staat in Betreff der Ehe hat, rücksichtlich seines Zweckes.

§. 10.

Oben wurde (im §. 6.) schon bemerkt (Nr. 4.), daß die Zwecke, welche der Staat und die Kirche bei ihren Bestimmungen über die Ehe verfolgen mußten, von einander verschieden seien. Dies ergiebt sich leicht und klar aus den §§. 4. und 5. Denn gerade dieselbe Verschiedenheit, welche überhaupt zwischen den Zwecken des Staates und der Kirche ist, muß auch hier eintreten, wo es sich ja nur um die Verwirklichung dieser allgemeinen Zwecke in einem einzelnen Verhältnisse handelt.

Mithin ist dem Staate die Ehe eine rein bürgerliche Sache, fällt für ihn bloß in das Gebiet des Rechts und der Politik, indem er dabei nur für den Schutz der Freiheit oder daß die Freiheit wirklich existire, das ist, äußerlich ungehindert erscheine, zu sorgen hat. Mit dem Religiösen und Sittlichen der Ehe als solchem, hat er sich gar nicht zu befassen. Nur insofern dieses selbst wieder, wo es eine sichtbare Existenz der Freiheit wird, auf den Schutz des Staates Anspruch hat, kommt es dem Staate in

Betracht, oder insofern es mit dem endlichen Ziele des Staates in eine nothwendige Verbindung kommt. Was er also gesetzlich über die Ehe bestimmt, muß das bürgerliche Wohl zum endlichen Ziele haben, niemals die Sittlichkeit oder Religion um ihrer selbst willen, wofern nämlich der Staat in den natürlichen Grenzen seiner Wirksamkeit bleiben will.

Allerdings würde diese Behauptung ganz anders zu stellen sein, wenn es wahr wäre, daß Moralität und Religiosität und eine daraus hervorgehende Glückseligkeit mit zu den Zwecken des Staates gehören. Allein daß dieses falsch sei, erhellt schon aus dem, was oben über den Zweck des Staates gesagt ist.

Denn darnach ist es unmöglich, auf diese Folgerung zu kommen, wenn man von der Idee des Staates ausgeht und folgerecht daraus den Zweck desselben entwickelt. Eben so falsch wird uns diese Meinung erscheinen, wenn wir umgekehrt von diesem vermeintlichen Zwecke ausgehen und folgerecht bis zur Idee des Staates hinaufsteigen wollen *).

Denn angenommen es liege dem Staate ob, seine Mitglieder sittlich gut und religiös zu machen: so würde er eine Aufgabe zu lösen haben, die in jedem einzelnen Falle immer nur ein Anderer als er, nämlich eben der, welcher zur Sittlichkeit und Religion erzogen werden sollte, lösen könnte. Denn es käme hier auf Hervorbringung einer Gesinnung an, welche einmal, wie überhaupt jede Gesinnung, in ihrem Entstehen lediglich von der Erkenntniß des Gegenstandes,

*) Es könnte manchem Leser scheinen, als hätten wir oben nicht die Idee des Staates deducirt, sondern wären von einer aus der Erfahrung genommenen Beschreibung desselben ausgegangen. Allein dieses ist nur Schein, indem wir uns dieser Beschreibung oder Erklärung nur als einer Wendung bedienten, um in die Sache hineinzukommen, und in der That unsere Untersuchung ausgehen ließen, von dem allgemein anerkannten und in Bewußtsein gegebenen, durch die Natur des Menschen gegebenen Factum: daß der Mensch nach dem Wohle streben soll und streben müsse.

aber zweitens in ihrer Annahme und in ihrem Bestehen von der Zustimmung der Freiheit abhängt. Die letzte nun, die Freiheit, ist ihrer Natur nach von allem nöthigenden Einflusse von außen her unabhängig und bloß ihre Aeußerung, nicht aber sie selbst ist dem Zwange zugänglich. Der Staat wäre also in der wahren Verwirklichung seines Zweckes von selbst auf die Hervorbringung der Erkenntniß beschränkt, oder auf Lehren. Einen Andern belehren nun steht allerdings jedem frei; aber seine Lehren werden nur fruchten, wenn sie Wahrheit enthalten, und diese, in einer zur Ueberzeugung führenden Weise vortragen. Es wäre demnach sogar ein gutes Werk vom Staate, wenn er für tüchtige Lehrer der Moral und Religion sorgte: aber hiermit wäre von selbst wieder, wie in die Augen springt, seine Wirksamkeit zu Ende. Und selbst diese seine Befugniß kann doch nur unbedingt und ohne alle Modifikation aufgestellt werden, wo es bloß um das Lehren einer Vernunft-Moral und Vernunft-Religion zu thun wäre, also in einem Staate, dessen Mitglieder nicht Christen sind. Gibt es eine positive Religion, ein Christenthum, und hat dieses einen göttlichen Ursprung: so ist offenbar der Staat als solcher mit dessen Lehre nicht sofort beauftragt, sondern wer damit beauftragt sei, „das muß aus dem Christenthum selbst entschieden werden.“ Nun ist es eine zur Genüge bekannte Sache, daß das Christenthum nicht einem Staate, nicht den Staaten überhaupt gegeben sei, sondern dem ganzen Menschengeschlechte; daß es gleich in seiner Entstehung von allem Staate unabhängig war, und daß nach dem Willen seines Stifters die Gewalt zu lehren und Gnadenmittel zu spenden, ganz von der Staatsgewalt getrennt existirte und existiren sollte. Wie fern mithin der Staat hier noch zu koncurriren befugt sei, das muß sich aus dem, in der Natur der Sache gegründeten Verhältniß des Staates zur Kirche ergeben.

So viel also ergiebt sich hier als gewiß, daß der Glaube an das Christenthum dasjenige, was eine irrige Theorie als Sache des Staates aufstellen könnte, nämlich die Menschen

zur Tugend und Religion heranzubilden, schon von vorne herein einem Andern, nämlich der Kirche, zulegt, und daß selbst das, was nach einer richtigen Theorie dem Staate noch zugestehen könnte, nämlich Religion und Tugend zu lehren, ebenfalls durch jenen Glauben von Seite des Staates überflüssig wird, weil die Vernunftlehre nach diesem Glauben nicht zureicht, und es nun Sache der Kirche wird, durch vernünftige Lehre und Unterweisung die Menschen zur Annahme der christlichen Lehre hinzuführen.

ad c.

Beschaffenheit des Rechtes in Betreff der Ehe rücksichtlich des Inhalts.

Aus dem in dem ersten Abschnitte §. 11. des ersten Theiles und jetzt im zweiten Theile unter a. und b. Gesagten, kann es nicht schwer sein, den Inhalt des Rechtes, was der Staat in Betreff der Ehe hat, zu entwickeln, da dieses der Hauptsache nach aus dem Zwecke allein bestimmt werden kann.

Aber wir müssen hier gleich bemerken, daß wir nur fragen, was der Staat, der Natur der Sache nach, im Allgemeinen über die Ehe bestimmen könne, daß wir also nur eine Norm suchen, wornach eine specielle Gesetzgebung sich zu richten hätte.

Eine unmittelbare Folge nun aus dem Recht und der Pflicht des Staates die Ehe zu schützen, ist, daß er von allen seinen Mitgliedern fordern kann, ihm Kenntniß zu geben von jeder geschlossenen Ehe, damit er sie als allgemein gültig anerkennen könne. Da nun das Wesen der Ehe etwas Inneres, Unsichtbares ist, so kann der Staat offenbar seine Anerkennung von einer, ein für alle Mal bestimmten äußern Form, in welcher sich die Verbindenden, ihre Ehe dem Allgemeinen kundmachen, abhängig machen, kann also für den Vertrag, wovon jede Ehe nothwendig ausgehen

muß, — derselbe mag stillschweigend oder ausdrücklich eingegangen werden, — Förmlichkeiten und Feierlichkeiten vorschreiben, außer welchen er die Ehe nicht anerkennt und schützt.

Da aber ferner der Staat nur berechtigt und verpflichtet ist, die wahre Ehe, nicht aber jede Verbindung, welcher der Einzelne diesen Namen zu geben beliebt, in seinen Schutz zu nehmen: so kann er offenbar auch Bedingungen aufstellen, unter welchen allein den Mitgliedern gestattet sein soll, eine Ehe einzugehen, weil ohne das Dasein dieser Bedingungen entweder unmittelbar oder mittelbar das Wesen der Ehe beeinträchtigt werden würde. Ja es läßt sich denken, daß durch das Eingehen der Ehe auch das Recht eines Dritten im Staate gekränkt, oder daß durch das Erlauben der Ehe in gewissen Fällen das Wohl des Ganzen gefährdet würde. Mithin kann auch in dieser Hinsicht der Staat beschränkende Bestimmungen für die Ehe machen. Mit einem Worte: Der Staat kann Ehehindernisse festsetzen.

Diese beiden Gegenstände der Ehe-Gesetzgebung des Staates beziehen sich, wie man sieht, auf den Anfang der Ehe, indem dadurch die Möglichkeit und die Wirklichkeit des Anfanges bestimmt wird. Nun sind außerdem noch Bestimmungen über die Wirkung dieses Anfanges, also über das nun existirende eheliche Verhältniß selbst, rücksichlich der dadurch begründeten Rechte, und endlich über das Ende dieses Verhältnisses gedenkbar. Was das eheliche Verhältniß selbst angeht, so begründet dieses selbst wieder das, worauf der ganze Staat und alle menschliche Gesellschaft basirt ist, — die Familie, das ist, die Gemeinschaft der Personen, welche durch die Zeugung miteinander verbunden sind. In dieser ist aber außer dem ehelichen Verhältniß auch das Verhältniß der Eltern und Kinder zu betrachten. Der Staat, als der Schützer alles Rechtes, hat also die Rechte dieses zwiefachen Verhältnisses auszusprechen, und wie er sie ausgesprochen hat, zu erhalten und zu vertheidigen.

Die Rechte, welche hier in Betracht kommen, sind aber wieder von doppelter Art. Entweder beziehen sie sich auf

die Personen, welche die Familie ausmachen, oder auf das, wodurch es der Familie möglich wird, äußerlich und mithin auch überhaupt zu existiren — das Vermögen. Auf beides wird sich also die Gesetzgebung des Staates erstrecken müssen. In wie weit sie sich über jedes erstrecken könne, und was für ein Unterschied in den Bestimmungen über diese Gegenstände durch die Natur der Sache nothwendig Statt finden werde, das Alles haben wir hier nicht weiter auseinander zu setzen, da es uns nur um die allgemeine Aufzählung dessen zu thun ist, worauf die Wirksamkeit des Staates sich hier erstreckt.

Was nun endlich den letzten hier vorkommenden Gegenstand betrifft, das Ende der Ehe: so ist es einleuchtend, daß dieser für die Wirksamkeit des Staates ganz vorzüglich wichtig sei. Die Natur der Sache bringt mit sich, und die Erfahrung bestätigt noch täglich, daß gerade hier Willkür und Leidenschaften am verderblichsten ihren Einfluß ausüben. Durch nichts anders wird so leicht die Heiligkeit der Ehe und alle Achtung für dieselbe aus den Gemüthern der Menschen vertilgt, und nach und nach aller Begriff von dem Wesen der Ehe bis zum Verschwinden getilgt, als durch das Wissen und Sehen, daß sie nach Willkühr überall getrennt werde. Eine Gesetzgebung daher, welche hier der Willkür Raum giebt, erklärt eben dadurch diese, also das Schlechte, das Unsittliche für besser und höher als das Gute, das Sittliche und Heilige. Sie muß sich also, um sich vor dieser Schlechtigkeit zu bewahren, entweder auf das verlassen können, was hier immer das Wirksamste ist und bleiben wird, die herrschende Sitte im Volke, oder, wo diese anfängt sich zum Schlechten zu neigen, da muß sie nothwendig nun zu Bessern eingreifen. Aber was hat sie denn nun hier zu bestimmen? Die erste und wichtigste Frage, welche sie zu entscheiden hat, ist offenbar; ob überhaupt eine Trennung der Ehe zulässig sein solle oder nicht. Ob nun der Staat eine Auflösung der Ehe zulassen kann, das ist eine unter den Philosophen und Rechtslehrern bestrittene Frage, die aber

meistens bejaht wird. Der Natur der Sache nach kann er sie nur dann zulassen, wenn der Natur der Sache nach rechtlich eine Trennung möglich ist. Daraus, daß überhaupt eine unter zwei Personen eingegangene Verbindlichkeit rechtlich wieder aufgehoben werden könne, folgt die Möglichkeit für die Ehe noch nicht. Denn das ist wohl aus allem über das Wesen der Ehe Gesagten klar, daß sie wesentlich verschieden sei von allen sonstigen Verträgen, insbesondere von denen, welche im Römischen Rechte Contrakte heißen, und daß ein Vertrag bloß der Anfangspunkt der Ehe sei. Soll der Natur der Sache nach eine Aufhebung der Ehe bei noch lebenden Ehegatten möglich sein, so muß offenbar das Wesen der Ehe aufhören können, dazusein, während die Ehegatten noch leben. So lange dieses noch vorhanden ist, oder so lange nicht ausgemacht ist, daß es nicht mehr sei, kann eine jede Erklärung des Staates, daß da keine Ehe sei, nicht anders, als an sich unwahr, der Natur der Sache widersprechend, und jeder Versuch desselben, die Ehe äußerlich aufzuheben, nicht anders, als in sich unrechtlich sein, weil der Staat unbedingt jede wahre Ehe anerkennen und schützen muß, wie oben erwiesen ist. Das Wesen der Ehe aber ist, wie wir oben gesehen haben, die Gemeinschaft der Individualitäten, durch die sittliche Liebe. Nun ist es allerdings gedenkbar, daß diese gänzlich dazusein aufhöre; entschieden würde das sein, wenn ein unversöhnlicher Haß die Ehegatten entzweite, oder wenn ein Ehegatte oder beide jene Gemeinschaft durch die That ihrem innern Wesen nach zerstörten. Und in diesem Falle, besonders wo die Wiederherstellung des Wesens der Ehe auf immer unmöglich wäre, da könnte ohne Zweifel der Natur der Sache nach eine Aufhebung der Ehe vom Staate zugelassen werden. Man merke wohl: sie könnte zugelassen werden; eine ganz andere Frage ist, ob er sie dann zulassen sollte. Das würde immer noch wieder beurtheilt werden müssen nach dem Einflusse, welchen dieses Zulassen auf die Verwirklichung des allgemeinen Zweckes des Staates haben würde. Genug für unsern Zweck ist es, zu bemerken, daß der Staat gesetz-

lich bestimmen könne, da das sittliche und religiöse Element der Kirche anheimfällt, daß in gewissen Fällen die Ehe geschieden werden solle. Eine nothwendige Folge ist, daß er also auch diese Fälle selbst, oder die Bedingungen der Ehescheidung aufstellen kann.

Und ferner, daß er bestimmen könne, was er als Wirkung einer von ihm zugelassenen Ehescheidung anerkennen werde.

Uebrigens darf wohl nicht bemerkt werden, daß der Staat sich in seiner Gesetzgebung der Natur der Sache um so mehr nähere, je schwerer er die Scheidung zulasse. Denn an sich ist die Ehe etwas Heiliges und über alle Willkür und Besonderheit Erhabenes, ein Band, welches der Idee nach immer dauern soll und muß, welches von denen, die es knüpfen, ohne Unsittlichkeit nicht anders als unauflöslich gedacht werden kann. Daher muß auch vom Staate die Unauflöslichkeit als Regel feststehen, die Trennung nur als Ausnahme im Falle der Noth zugelassen werden.

Hiermit wäre nun der Inhalt des Rechts, was dem Staate über die Ehe zusteht vollständig angegeben.

Nachträglich ist noch zu bemerken, was sich übrigens von selbst versteht, daß aus der nun erwiesenen, dem Staate zustehenden gesetzgebenden Gewalt, eine richterliche Gewalt zu demselben Zwecke hervorgeht. Die Gesetzgebung ist der bloße Anfang der Wirksamkeit des Staates, da diese die vollendete äußere Darstellung der Idee der Freiheit bezweckt. Und selbst mit dem bloßen Anwenden der Gesetzgebung auf den konkreten Fall, d. h. mit dem Spruche des Richters, ist diese Wirksamkeit, wie jeder von selbst sieht, nicht vollendet; sondern erst mit der wirklichen Vollstreckung des mit dem Gesetze übereinstimmenden Urtheils. Alle diese drei Momente sind unzertrennliche Elemente der Staatsgewalt, was wir hier als hinlänglich bekannt voraussetzen könnten, wenn auch der Beweis nicht aus dem über den Staat oben Gesagten sich von selbst ergäbe. —

Wir gehen nun zu dem

ad d.

Verhältniß des Rechtes, was dem Staate in Betreff der Ehe zusteht zu andern Rechten

über. Die Frage nach diesem Verhältniß kann einen doppelten Sinn haben. Es kann nämlich darin die Frage sein nach dem Verhältnisse dieses Rechtes zu andern Rechten, die auch der Staat hat. In diesem Sinne ist die Frage schon großen Theils durch alles Vorige beantwortet. Zur Vervollständigung der Antwort, und der größeren Anschaulichkeit wegen, könnten wir noch in einer nach dem innern Verhältnisse aufgefaßten Uebersicht aller dem Staate zustehenden Rechte diesem Rechte in Ansehung der Ehe seine Stelle anweisen. Allein für uns ist nur der zweite Sinn, den die Frage haben kann, wichtig, nämlich: in welchem Verhältnisse dieses Recht zu Rechten stehe, welche ein Anderer habe als der Staat? Aber welcher Andere? Für unsern endlichen Zweck kann hier offenbar nur die Kirche in Betracht kommen, und zwar eben in Rücksicht dieses Rechtes. Mithin wäre die Frage nun diese: Wie verhält sich das Recht, was der Staat in Ansehung der Ehe hat, zu dem, was die Kirche in Ansehung derselben hat? — Manches läßt sich auf diese Frage aus dem bisher Gesagten schon antworten; aber eine vollständige Antwort werden wir dann erst geben können, wenn wir die Beschaffenheit des Rechtes, was der Kirche in Ansehung der Ehe zusteht, eben so vollkommen kennen, als das des Staates. Da nun ohnehin die hier aufgestellte Frage unten wiederkehren muß, so wenden wir uns gleich zur Beantwortung der oben aufgestellten Fragen

in Ansehung der Kirche.

a.

Beschaffenheit ihres Rechtes in Ansehung der Ehe rücksichtlich des Ursprungs.

Alles, was oben auf die entsprechende Frage in Ansehung des Staates geantwortet wurde, gilt hier in ähnlicher

Weise von der Kirche. Auch ihr Recht ist in der Natur der Sache gegründet, also ein ursprüngliches und nothwendiges. Der Sinn dieser Behauptung und die Beweise für ihre Wahrheit, dürfen hier nicht weiter auseinandergesetzt werden, da jener und diese in dem, was oben zum Beweise, daß die Kirche ein Recht zu gesetzlichen Bestimmungen über die Ehe habe, gesagt ist, zur Genüge klar vor Augen liegen.

b.

Beschaffenheit in Ansehung des Zweckes.

Auch hier haben wir nur die Resultate aus dem oben Gesagten hervorzuheben. Sie sind Folgende: Die Kirche hat bei der Ehe nur das Interesse der Religion und der Sittlichkeit wahrzunehmen; alles, was außer dem Gebiete dieser liegt, gehört nicht in den Kreis ihrer Wirksamkeit. Ihr Recht ist also kein politisches oder bürgerliches, sondern ein religiöses, oder, wie man ein solches, im Gegensatze jenes, als ein weltliches auch nennt, ein rein geistliches. Was der Staat nicht ist und nicht sein soll, eine Anstalt zur sittlichen und religiösen Erziehung der Menschen, das soll, nach dem Willen ihres göttlichen Stifters, die Kirche sein. Darum erstreckt sich ihre Wirksamkeit auf die Bildung der innern Freiheit des Menschen. Aber es versteht sich von selbst, daß sie sich niemals hierzu solcher Mittel bedienen darf, die ihr nicht von dem Stifter ausdrücklich verliehen, oder nicht, aus der Natur der Sache hervorgehend, an sich nothwendig sind, oder endlich nicht vom Staate, wenn anders dessen Gewalt dazu befugt ist, ihr zugestanden werden.

c.

Beschaffenheit in Ansehung des Inhaltes.

Der Inhalt des Rechtes der Kirche in Betreff der Ehe

ist oben, weil es die Untersuchung mit sich brachte, schon im Ganzen angegeben worden. Die Kirche kann nämlich:

1) Die besonderen Lehren ihres Glaubens in Betreff der Ehe vortragen und die Befolgung derselben von den Mitgliedern der Kirche fordern.

2) Sie kann ebenso überhaupt Beachtung der christlichen Moral bei Behandlung der Ehe von ihren Mitgliedern fordern.

3) Sie kann, was besonders aus Nr. 1 folgt, die Ehen ihrer Mitglieder anerkennen oder nicht anerkennen.

4) Insbesondere kann die katholische Kirche ihre Lehre von dem Sakramente bei der Ehe in Anwendung bringen. Dies ist eigentlich schon in Nr. 1 enthalten.

Was nun für's Erste die hier vorkommenden Forderungen der Kirche an ihre Mitglieder betrifft: so ist aus allem bisher über die Kirche Gesagten klar, daß diese, selbst wo sie die Form von Verboten oder Befehlen annehmen, zunächst nur moralischer Natur sind, d. h. sich nur auf die Gesinnung beziehen, und nur im Gewissen verbinden. Ob die Kirche auch befugt sei, ihre Forderungen äußerlich zu realisiren, ob sie Zwang und Strafe anwenden könne, das hängt, da dies in ihrer Natur nicht sofort begründet ist, wohl zu allererst von dem ausdrücklichen Willen ihres Stifters ab. Christus hat, so viel uns bekannt ist, der Kirche nirgends ein anderes Zwangsmittel eingeräumt, als das, was einer jeden rechtlich bestehenden Gesellschaft, der Natur der Sache nach von selbst zusteht, — Ausschließung von der Gemeinschaft. Matth. 18, 17. 18. Ein anderes übten auch die ersten Vorsteher der Kirche nicht aus. 1. Cor. 5. 13. 2. Thessal. 3, 14., und wie sich nun eine jede Gesellschaft freiwillig auch andere Strafmittel geben kann, — sofern nicht die Rechte eines Dritten dadurch verletzt werden, und wie sich in jeder Gesellschaft ein ausgedehnteres Strafgericht unter derselben Modifikation von selbst erzeugen kann durch die allgemeine Meinung und Gesinnung, wie endlich der Staat selbst die Strafgesetze einer Gesellschaft als bürger-

lich gültig anerkennen kann, so konnte und ist hier auch in und mit der Kirche geschehen, wie sich aus der oben gegebenen historischen Uebersicht ergiebt. Uebrigens suchen wir hier nur, was aus der Natur der Sache hervorgehe. So viel über das Gemeinschaftliche der drei oder vier oben genannten Gegenstände.

Einer besondern Betrachtung bedarf nun noch der Dritte, das Anerkennen oder Nichtanerkennen der Ehen von Seiten der Kirche. Das Recht dazu folgt, wie wir gesehen haben, aus der Natur der Sache. Hieraus aber folgt weiter, daß die Kirche, eben so wie der Staat befugt sei: 1) Bedingungen der Ehe, oder Ehehindernisse zu setzen. 2) Formen vorzuschreiben, worin die Ehe eingegangen werden solle. Denn diese beiden Stücke sind, wie jedem einleuchten wird, weiter nichts, als eine Ausübung des Rechtes der Anerkennung oder Nichtanerkennung.

Was die Bedingungen angeht, so müßte die Kirche diese bestimmen, nach ihrem allgemeinen oben angegebenen Zwecke, die Wiederherstellung der menschlichen Natur durch die Lehren und Tugendmittel des Christenthums zu bewirken; also

1) nach den besondern Lehren des Christenthums über die Ehe. Hieher würde z. B. für die Katholiken gehören, Freiheit von einem andern, selbst durch Scheidung aufgehobenen, ehelichen Bande.

2) Nach den allgemeinen Grundsätzen der christlichen und auch der bloß vernünftigen Moral. Hiernach würde die Kirche, gerade so wie der Staat, keine Ehe zulassen dürfen, die das Wesen der Ehe, oder die Grundsätze der Sittlichkeit überhaupt verletzte.

Dahin gehören z. B. die von der Blutsverwandtschaft, wie auch von der körperlichen Unreife hergenommenen Hindernisse. Was die von der Kirche vorzuschreibende Form betrifft, so kann sie diese, wenn ihr keine Form durch den christlichen Glauben selbst angegeben ist, offenbar, nach eigenem Gutbefinden für ihre Zwecke bestimmen. So wie die Kirche nun beim Eingehen der Ehe auftreten kann, kann

sie auch für die Dauer und beim Aufheben derselben, ebenso wie der Staat, als Gesetzgeberin auftreten. Doch für die Dauer der Ehe wohl schwerlich als eigentliche Gesetzgeberin, sondern mehr als Lehrerin und nur bei solchen, die Ehe betreffenden Vergehen gegen christliche Sitte und Zucht, welche sie überhaupt zur Anwendung ihrer Strafgewalt berechtigen, als strafende Gesetzgeberin. Aber dann wird sie in der Regel schon in Ansehung des Aufhebens der Ehe wirksam sein müssen. Daß sie dazu befugt und verpflichtet sei, ist oben schon gezeigt worden. Die protestantische wird also die Bedingungen, worunter sie die Scheidung nach Christi Lehre glaubt zulassen zu müssen, gesetzlich aufstellen, und diese bei einer wirklichen Scheidung geltend machen müssen. Die katholische aber wird, nach ihrem Verstehen der christlichen Lehre, alle eigentliche Scheidung unbedingt untersagen müssen, und mithin auch keine solche zulassen. Beide aber werden in einem vorkommenden Falle zuerst als Vermittlerinnen und Versöhnerinnen auftreten müssen, um nach Christi und der Apostel Beispiel, durch Lehre und Ermahnung dem Heiligen und Religiösen im Menschen den Sieg über die Willkür und Leidenschaft zu verschaffen.

Daß nun endlich die Kirche in Ansehung derselben Punkte, worüber sie in Betreff der Ehe gesetzliche Bestimmungen machen kann auch eine aufsehende Gewalt ausüben, ferner richterlich entscheiden könne, leuchtet aus dem Gesagten von selbst ein. Sie kann aber, wie schon bemerkt ist, hier wie überall, der Natur der Sache nach ihre Entscheidung nur geltend machen und äußerlich ausführen durch ihr, von dem Stifter ihr gegebenes Ansehen und im äußersten Falle durch Ausschließung von ihrer Gemeinschaft.

d.

Verhältniß des Rechtes der Kirche in Betreff der Ehe zu andern Rechten.

Oben ist schon bemerkt worden, daß hier, um des Zweckes

willen, den wir uns vorgesetzt haben, nur das Verhältniß zu dem entsprechenden Rechte des Staates gemeint sei. Und das muß jetzt vollständig angegeben werden können. Wir haben nur die Hauptrücksichten an dem Rechte eines Jeden wieder durchzugehen und die aus der Vergleichung hervorgehenden Uebereinstimmungen und Verschiedenheiten, und die damit zusammenhängenden Folgerungen aufzufassen. Die Hauptrücksichten sind: 1) das Subjekt *), 2) der Ursprung, 3) der Zweck, 4) das Objekt, 5) der Umfang. Dieser kommt hier mit in Betracht; dagegen das Verhältniß zu andern Rechten hier begreiflich nicht aufgezählt werden kann, weil dieses eben nach den übrigen Stücken erst bestimmt werden soll.

ad 1. ist schon bewiesen und mehrmals bemerkt, daß beide, Staat und Kirche, hier gegeneinander Subjekt von dem in Frage stehenden Rechte seien, d. h. daß ihnen dasselbe zukomme, und weil ad 2 beider Recht auf die Natur der Sache, aber jedes auf eine andere Natur der Sache sich gründet; weil ferner ad 3 die Zwecke, welche jeder bei Ausübung seines Rechtes zu berücksichtigen hat, ganz verschieden sind: so sind offenbar ihre Rechte einander nicht untergeordnet, sondern, wie sie selbst, an sich von einander unabhängig. Sie sind auch nicht im strengen Sinne des Wortes koordinirt, was sie sein würden, wenn sie beide aus derselben Quelle und in gleichem Grade von derselben entfernt nebeneinander hervorgingen; sondern sie sind als verschiedenartige, sowohl dem Ursprunge als dem Zwecke nach, einander fremd und ohne innere Berührung. Weil nun beider Rechte in der Natur der Sache selbst gegründet sind,

*) Das Subjekt des Rechtes ist oben deßwegen nicht unter den Hauptstücken, welche am Rechte zu unterscheiden wären, mit ausgehoben, weil die Subjekte selbst, die Kirche und der Staat, dort nicht weiter in Betracht kommen, nachdem einmal ausgemacht war, daß sie in der That Subjekte von solchen Rechten seien. Die Verschiedenheiten dieser Rechte mußten sich nun aus den übrigen, die Verschiedenheit der Subjecte selbst konstituirenden Stücken ergeben.

weil das eine nichts mit dem andern rücksichtlich des Zwekkes gemein hat, und weil doch der Inhalt formell derselbe ist (beide sind gesetzgebende Gewalten): so haben offenbar Staat und Kirche ein gleiches Recht in Ansehung der Ehe. Dies heißt, wie aus allem Vorigen klar ist, nicht, daß das Recht des Einen gerade so groß sei, wenn man dieses sagen kann, wie das des Andern, sondern daß die Rechte Beider in Ansehung ihres Grundes und ihres innerlichen rechtlichen Gehaltes völlig gleich seien. Im gemeinen Leben würde man es ausdrücken: der Eine hat so gut ein Recht wie der Andere. Daß die Rechte Beider gleich groß seien, dem Inhalte und dem Umfange nach, läßt sich, wenn man präcise sprechen will, eigentlich nicht davon sagen. Denn da sie innerlich einen ganz verschiedenartigen Inhalt und Umfang haben, so können sie in dieser Hinsicht nicht verglichen werden. Eine solche Vergleichung kann nur angestellt werden, wo von zwei gleichartigen Subjekten die Rede ist, die mit demselben Rechte bekleidet sind, z. B. von zwei Staaten.

Allein, wenn nun Beider Rechte hier gleich, und von einander unabhängig sind: kann dann keines je durch das andere beschränkt werden? Offenbar auf keine andere Weise, als worauf jedes Recht durch ein anderes beschränkt werden kann, nämlich dadurch, daß ein jedes von dem andern gegenseitig respektirt werden muß. So lange nun hier die Rechte in ihrer Ausübung noch eine causa duplex bleiben, findet nicht einmal ein Nichtrespektiren Statt. Werden sie aber eine causa mixta — was indeß, strenge genommen, nur durch Irrthum oder bösen Willen möglich ist, wie sich unten noch deutlicher zeigen wird — dann tritt natürlich das Verhältniß ein, worin Staat und Kirche überhaupt stehen, und so müssen die Entscheidungen alsdann aus dem öffentlichen Rechte genommen werden. So viel aber bleibt klar, daß Staat und Kirche hier in keine Kollision kommen können, wenn jeder für sich einzig und allein seinen Zweck bei seinem Rechte verfolgt, und sich um

den Zweck des Andern durchaus nicht weiter bekümmert, als nur in der Absicht, die Erreichung desselben nicht zu verhindern.

Dritter Theil.

Wie der Natur der Sache nach das Recht der Gesetzgebung über die Ehe vom Staate und von der Kirche auszuüben sei.

Die allgemeine Antwort auf diese Frage ist nach allem Vorigen offenbar diese: Staat und Kirche müssen jenes Recht auf eine solche Weise ausüben, daß in der Ausübung selbst die im vorhergehenden Theile entwickelte Beschaffenheit desselben überall sichtbar wird. Die Gesetzgebung des Staates muß also beurkunden, daß die gesetzgebende Gewalt sich:

a) des Ursprunges ihres Rechtes,

b) des Zweckes seiner Ausübung,

c) des Inhaltes desselben,

d) des Verhältnisses desselben zum Rechte der Kirche vollkommen bewußt war; und ebenso die Gesetzgebung der Kirche.

Ob aber die Gesetzgebung dieses beurkunde, das kann in jedem vorkommenden Falle einzig erkannt werden,

1) aus der Entstehung der Ehegesetze, und

2) aus ihrem Inhalte.

Wo es darauf ankommt, vorhandene Ehegesetzgebungen zu beurtheilen, wird häufig das Zweite, der Inhalt, wenn nicht die einzige, doch die vorzüglichste Quelle der Beurtheilung sein; nicht sowohl des äußern Umstandes wegen, daß der Inhalt gewöhnlich das Bekannteste an einer Gesetzgebung ist, sondern auch, was am Tage liegt, weil der Inhalt eines Gesetzes am meisten in Widerspruch stehen kann mit dem Zwecke der Gesetzgebung und dem Verhältnisse derselben zu andern Gesetzgebungen über denselben Gegenstand,

wie auch im Uebrigen das Gesetz entstanden sein und ausgeführt werden möge.

Hier, wo die Frage ist, wie die Ausübung der Gesetzgebung sein solle, wird vorzugsweise der Inhalt berücksichtigt werden müssen. Allein, weil hier überall nur von dem Ideal die Rede ist, wird der Inhalt nicht mehr so detaillirt angegeben werden können, als oben schon geschehen ist, es werden hauptsächlich nur negative Bestimmungen zur Vervollständigung hinzuzusetzen sein. Außerdem aber wird es hier nur auf die leitenden Grundsätze bei der Ehegesetzgebung ankommen, die Grundsätze, wornach der Gesetzgeber im Ganzen wie im Einzelnen bestimmt, was in die positive Sanction nun aufzunehmen sei, was nicht. Dadurch wird der Zweck dieses Aufsatzes einen Weg zu zeigen, wie Staat und Kirche nebeneinander ohne Kollision über die Ehe Gesetze geben mögen, hauptsächlich erreicht werden müssen. Eben dieses Zweckes wegen wird denn noch weitläufiger jetzt über die Entstehung der Ehegesetze hier die Rede sein.

Also haben wir diese zwei Fragen zu beantworten:

1) Wie sollen die Gesetze des Staates und der Kirche über die Ehe entstehen?

2) Was sollen sie enthalten? und welche Principien sollen die Festsetzung desselben leiten?

Beide Fragen müssen wir beantworten in Rücksicht auf den Zweck: daß man erkennen könne, der Gesetzgeber habe in Allem die Beschaffenheit seiner Rechtes klar aufgefaßt.

ad 1.

Die Beantwortung dieser Frage hängt zusammen mit den Untersuchungen, worauf die sehr bestrittene Frage geführt hat, ob man überhaupt allgemeine Gesetzbücher machen solle oder nicht. Aus diesen Untersuchungen, worüber man besonders in der Zeitschrift für gesetzliche Rechtswissenschaft und in den Schriften von Hugo und Thibaut sehr viel Treffendes findet, ist nun wohl so viel klar hervorgegangen, daß

freilich die Idee einer allgemeinen Gesetzgebung eine wahre Vernunftidee ist, und als solche Realität hat; daß aber eine allgemeine positive Gesetzgebung im eigentlichen Sinne sich nothwendig eher weit von dieser Idee entfernen, als sich derselben nähern müsse, und desto weiter entfernen müsse, je umfassender und vollständiger sie sein soll. Indessen ist mit dieser Antwort die Sache hier gar nicht abgethan,

1) weil hier nicht von einer allgemeinen Gesetzgebung die Rede ist;

2) weil auch von den Gegnern weder das Recht noch die Nothwendigkeit, einzelne Gesetze zu geben, geleugnet wird, und

3) weil es uns vorzüglich um ein Princip zu thun ist, nach welchem die bestehenden Gesetze über die Ehe ausgeübt, oder für eine der Sache mehr angemessene Ausübung verändert und berichtigt werden sollen. Wenn also hier gefragt wird, wie die Gesetze der Kirche und des Staates über die Ehe entstehen sollen; so wird schon vorausgesetzt, daß sie, und zwar daß eigentliche Gesetze, verschieden von Gewohnheitsrechten, entstehen sollen und es fragt sich nur noch wie sie entstehen sollen?

Nach dem, was oben über den letzten Grund aller gesetzgebenden Gewalt des Staates gesagt ist, läßt sich hier eine Antwort auf jene Frage geben, welche nicht nur mit den Behauptungen der Vertheidiger der geschichtlichen Bildung des Rechtes vollkommen übereinstimmt, sondern auch den Vertheidigern der Gesetzgebung genügen muß, wenn sie sich an die wahren Principien des philosophischen Rechtes halten, auf die sie doch alle ihre Behauptungen bauen müssen. Nämlich „nur dann soll ein Gesetz gegeben werden, „wenn es vor der Vernunft nothwendig ist, dasselbe „zu geben. Nothwendig aber ist der Vernunft (der praktischen nämlich, von welcher allein hier die Rede sein kann) nur dasjenige, was sie nicht aufgeben kann, ohne ihre nothwendigen Zwecke aufzugeben. Mithin soll der Staat nur dann ein Gesetz über die Ehe geben, wenn die bestehende

Sitte, der bestehende Gebrauch des Volkes, mit dem, was das Vernunftrecht über die Ehe verlangt, oder mit dem, was das positive Recht darüber festgesetzt hat (denn diese wird immer als eine konkrete Darstellung des Vernunftrechtes vorausgesetzt) in Widerspruch gekommen ist. — Will man hiergegen einwenden, nur das sei vernünftig, was das ganze Volk für vernünftig halte, und so könne offenbar die Sitte eines ganzen Volkes mit der Vernunft nie in Widerspruch kommen: so muß dieses freilich jeder, der an das Dasein einer Philosophie glaubt — daran wird aber jeder glauben, der sich selbst seiner Vernunft bewußt wird, leugnen, weil das kein nothwendiger Grund ist etwas für recht und vernünftig zu halten, daß Andere, seien es auch noch so viele, es dafür gehalten haben. Aber wir können auch dieses zugeben, wenn es nur richtig verstanden und richtig angewandt wird. Für den Einzelnen nämlich; aber auch für diesen nur noch in seinem äußern Thun und Lassen, ist das recht, was der Gesammtheit, dem Volke recht ist; er darf nicht einzeln für sich, nicht willkürlich und eigenmächtig, im Widerspruch mit der Meinung Aller dem folgen, was er für recht hält, wo er mit andern Menschen in Verbindung kommt. Daß wir uns hier auf dem Gebiete des Rechtes, nicht der Moral, befinden, braucht für den denkenden Leser nicht erinnert zu werden. Allein für die gesetzgebende Gewalt, welche die Leiterin der gesammten Meinung sein soll, ist nicht das recht, was das Volk für recht hält, wenn dies auch offenbar dem Vernunftrechte geradezu widerspricht. Das heißt, ihre Sache ist es dann, durch das, was wir Gesetzgebung nennen, diesen Widerspruch aufzuheben. Allerdings wird sie dieses durch Gewaltschritte, durch willkürliche plötzliche Veränderungen, selten mit gutem Erfolge, können; wenn sie aber so auftritt, wie der römische Prätor im Edikte auftrat, so allmählich, so unmerklich ändernd, so immer sorgfältig Rücksicht nehmend auf den Gang der Volksstimmung, so das Neue mit dem Alten in Verbindung bringend, daß es gleich nach seiner Entstehung gleichsam als

Altes angesehen wird, dann werden ihre Gesetze ohne Zweifel den Zweck des gesellschaftlichen Vereines unter den Menschen wohlthätig fördern helfen. Uebrigens wird der hier vorausgesetzte Fall wohl höchst selten vorkommen. Das wird sich wohl ereignen, daß die Ansicht eines gesammten Volkes über irgend ein Staatsverhältniß falsch wird. Aber zu der Zeit, wo die gesetzgebende Gewalt diese Falschheit wahrnimmt, wird sie dem natürlichen Gange der Dinge gemäß auch vom größern Theile des Volkes, oder doch von denen, welchen alle Anderen im Volke in ihren Urtheilen nachfolgen, von den Gebildetern, also vom Volke selbst schon wahrgenommen sein. Denn wie selten übersieht ein Mensch, wie viel seltener noch übersehen einige ihr ganzes Zeitalter.

Gewöhnlicher also wird das Gesetz im Verlaufe der Zeit mit der Ansicht der Mehrzahl unter den Gebildeten, — und dann kann man sagen: mit der Ansicht des Volkes — in Widerspruch gekommen sein, und dadurch wird sich das Bedürfniß erzeugt haben, den fixirenden Buchstaben des Gesetzes zu ändern. Untersucht man dann die Entstehung dieses Gesetzes, so wird man in demselben entweder ein Zeugniß früherer, noch nicht so sehr herangereifter Bildung des Volkes erkennen — wenn es nämlich nur äußere Form, des von selbst entstandenen Rechtes war —; — oder ein Zeugniß von Willkür, von Mißkennung des Berufes im Gesetzgeber, welcher nämlich seine besondere Ansicht statt der allgemeingültigen, wahren und volksthümlichen sanktionirte, wenn er nicht gar seine Gewalt als Mittel im Dienste unlauterer Zwecke sich bediente. Es gehört nicht zu unserer Aufgabe, dieser Untersuchung im Einzelnen nachzugehen. Aber, wenn jemand der nicht von dem Vorurtheile befangen, daß die Welt im Argen liege, und immer abwärts gehe, einen forschenden Blick auf die Geschichte der Menschheit werfen will, so kann er gleichsam darauf wetten, daß das Letzte sich weit häufiger finden werde. Kann man auch nicht auf Fichte's Gründe hin

annehmen, das die Menschheit nothwendiger Weise endlich zu einem solchen Grade der sittlichen Bildung sich erheben müsse, aus dem sogar der Vernunftzustand eines ewigen Friedens hervorgehe: so lehrt doch die allgemeine Geschichte überzeugend genug, daß die Menschheit bis jetzt wenigstens immer vorangeschritten sei, und daß insbesondere das Christenthum seiner Bildung eine beschleunigende Bewegung gegeben habe. Zwar haben Einzelne die große Wirkung des Christenthums in dieser Hinsicht geleugnet; Einzelne leugnen sie noch, und treten mit ihrer Leugnung immer kühner hervor, und selbst eifrige Christen sind im Schmerze über das herrschende Verderben ihrer Zeit in Versuchung gekommen zu fragen: wie es komme, da das Christenthum, in der That eine Anstalt Gottes zur Bildung des Menschengeschlechtes sei, daß achtzehnhundert Jahre nach seiner Entstehung der Laster im Ganzen noch nicht weniger geworden seien? Allein bei diesen Zweifeln an der außerordentlichen Wirksamkeit des Christenthums ging man immer und geht man noch von einer einseitigen Ansicht der menschlichen Bildung aus, und man kennt die Geschichte des Heidenthums in der Regel zu wenig, um wahrhaft über diesen Punkt urtheilen zu können. Wir hören in den Schulen in der Regel nur von der Größe der Römer und Griechen, aber nicht von der unglaublichsten, tiefsten, völligsten Versunkenheit, welche vielfach herrschend war. Man vergleiche hierüber Tholucks bekannte Schrift. Außerdem übersieht man in der Regel einen Punkt, welchen man für eine wesentliche Verbesserung der Moralität halten muß. Einseitig nämlich ist es, daß man nur die m o r a l i s c h e Bildung im engern Sinne, die Bildung des Herzens und Willens, zur Bildung rechnet. Wenn auch die intellectuelle Bildung in Anschlag zu bringen ist, und wie sollte sie nicht, da sie immer und ewig die Wurzel der moralischen bleiben wird! — dann hat uns das Christenthum weiter gebracht, oder man müßte leugnen, daß nicht die Kenntniß der Pflichten durch dasselbe viel allgemeiner verbreitet, und daß nicht seine Sittenlehre über die Sittenlehre

der Heiden unendlich weit erhaben sei. Einseitig ist es, daß man ganz von der religiösen Bildung absieht, da doch, bei allem Unglauben der herrschen mag, unbestritten richtigere Begriffe von Gott und seinem Verhältnisse zum Menschen unter einem großen Theile der Menschheit verbreitet sind, und daß der Glaube an die christlichen Lehren über Gottes Anstalten für die Glückseligkeit der Menschen eine Liebe gegen Gott erzeugt hat, welche dem Heidenthume durchaus fremd war und fremd sein mußte.

Aber selbst die eigentliche Moralität hat durch das Christenthum gewonnen. Man verweiset, um dies zweifelhaft zu machen, auf die noch herrschenden Immoralität. Aber es gehört nur eine etwas tiefer gehende Geschichtskenntniß dazu, um einzusehen, daß diese Behauptung eine durchaus falsche ist. Die Klage, daß die Welt immer schlimmer werde, beweiset dagegen nichts. Sie wurde zu allen Zeiten gehört, und müßte, wenn sie zu allen Zeiten Grund gehabt hätte, jemanden, der nicht in der wirklichen Welt lebte, zum Glauben verleiten, die Welt sei jetzt schon so grenzenlos schlecht, daß man auch den geringsten Rest von Tugend vergebens suchen werde. Diese Klage erklärt sich zur Genüge aus dem Umstande, daß sie in der Regel nur aus dem Munde derjenigen gehört wird, in welchen die heftigern Ansprüche der sinnlichen Natur bereits verstummt sind, oder auch derjenigen, welche die Form vom Wesen nicht unterscheidend, jener eine Unveränderlichkeit beilegen, und mit Hartnäckigkeit erhalten wollen, welche nur diesem zustehen kann.

Wenn aber auch die Summe der Immoralität im Ganzen nach der Erscheinung des Christenthums nicht vermindert wäre, ist dagegen die Summe der Moralität nicht vermehrt? Geschieht nicht des Guten jetzt mehr, unendlich mehr in der Welt als vor Christus? — Freilich können wir, was vor ihm hierin geschah, so genau nicht wissen, als dasjenige, was jetzt geschieht; allein ohne alle Ungerechtigkeit kann man das wohl behaupten, daß der Mensch jetzt nicht bloß in seinem Volke, sondern auch un-

ter fremden Völkern als Mensch respectirt werde *), und daß dies bei den Völkern der Vorwelt nicht der Fall war, daß in der ganzen christlichen Menschheit eine der beiden Haupteigenschaften, die den Menschen über das Thier erheben, das **Wohlwollen**, die **Güte** allgemein mehr ausgebildet sei, als in der vorchristlichen Zeit. Endlich aber, und das ist jener wichtige Punkt, den man immer übersieht, wo man die christliche Zeit mit der Vorzeit vergleicht, ist ganz gewiß der **Beweggrund** aller sittlichen Handlungen durch das Christenthum **reiner** geworden, als er vor dem Christenthume war und sein konnte. Was im Alterthume Gutes geschah, ging in der Regel aus von Selbstsucht. Nachruhm war nicht selten auch der besten Menschen höchstes Gut. Was dagegen jetzt Gutes geschieht, geht in der Regel aus von der Liebe Gottes und der Liebe des Menschen. Freilich ist dies eine Behauptung; aber eine Behauptung, die jeder aufmerksame Forscher in der Geschichte und sorgfältige Beobachter des Zeitalters wahr finden wird. Das aber ist nun ein unendlich wichtigerer Fortschritt in der Moralität, als es sein würde, wenn des Schlechten nur jetzt halb so viel geschähe, als ehemals; denn von dem **Beweggrunde** der Handlung allein hängt ja die Sittlichkeit derselben ab, wenn das Objekt derselben richtig gewählt ist.

Hierbei bleibt freilich bestehen, und die Geschichte gibt davon traurige Zeugnisse, daß selbst unter ganzen Massen des Menschengeschlechtes für eine Zeit lang Rückschritte möglich sind. Dies aber durch Zeugnisse zu belegen, ist hier nicht erforderlich.

Wir sind also überzeugt, daß es ein Fortschreiten der Menschheit gebe, nicht in der bürgerlichen und moralischen

*) Man vergleiche hierüber die schöne Stelle in Justins Apologie §. 14. p. 9. ed. Braun. *Οἱ μισάλληλοι δὲ καὶ ἀλληλόφονοι, καὶ πρὸς τοὺς οὐχ ὁμοφύλους διὰ τὰ ἔθη ἑστίας κοινὰς μὴ ποιούμενοι, νῦν μετὰ τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ Χριστοῦ ὁμοδίαιτοι γινόμενοι καὶ ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν εὐχόμενοι καὶ τοὺς ἀδίκως μισοῦντας πείθειν πειρώμενοι κ. τ. λ.*

Bildung bloß, sondern auch in der religiösen. Und hiernach wird für die Kirche eben der Grundsatz sein müssen, was oben zwar allgemein, aber doch mehr in Beziehung auf den Staat gesagt ist: „Gesetze sollen nur dann gegeben werden, wenn die Noth es erfordert." Für den Staat ist diese Nothwendigkeit da, wenn erkannt ist, entweder daß ohne ein neues Gesetz sein Zweck gefährdet sei, oder, daß ein bestehendes Gesetz der Vernunft widerspreche. Für die Kirche: wenn erkannt ist, daß ein Gesetz erfordert werde, um die Zwecke der Kirche zu erreichen, oder daß ein bestehendes Gesetz nicht aus dem Wesen der christlichen Lehre, sondern aus Zeitverhältnissen geflossen sei. Bei weitem der größte Theil der Thätigkeit wird demnach bei der Kirche wie bei dem Staate negativer Art sein. Gesetze werden aufgehoben, verändert, berichtigt werden müssen, weil sie nur für den Zustand einer unvollkommenern Bildung passen, oder weil sie geradezu in der Wurzel schlecht sind, d. h. hervorgegangen sind aus menschlicher Willkür und nicht aus innerer Nothwendigkeit. Bei der Kirche wird dieser Grundsatz noch durch einen Umstand nothwendig, der sich bei keinem Staate findet und finden kann. Die Religion nämlich, das Christenthum, welches durch die Kirche fortleben soll, ist etwas Gegebenes, aber als ein unveränderlich Gegebenes, weil es ein Göttliches ist, was dem Wandel nicht unterliegt. Den Grundzügen nach sind daher die Gesetze der Kirche eben in der christlichen Religion für immer und unabänderlich gegeben, und so ist von selbst die kirchliche Gesetzgebung darauf angewiesen, dieses Gegebene rein und unveränderlich zu erhalten, und alles, was sie im Einzelnen bestimmt, nur als ein Mittel für diese Erhaltung anzusehen. Bei dem Staate würde derselbe Fall eintreten, wenn die Grundgesetze alles Rechtes, welche so lange unveränderlich dieselben bleiben, als die menschliche Natur dieselbe bleibt, ebenso äußerlich fixirt wären, oder werden könnten, als das Christenthum äußerlich fixirt ist. Jetzt aber tritt nur etwas ähnliches beim Staate ein. Wenn dieses Prin-

zip in seiner ganzen Strenge von der Kirche befolgt wird, dann werden von selbst die gehässigen Vorwürfe, welche man ihr rücksichtlich ihrer Gesetzgebung über die Ehe gemacht hat, wegfallen und allen Grund verlieren.

ad 2.

Zuvörderst wäre hiernach nothwendig, und dieses gibt uns nun die Antwort auf die zweite Frage, diejenigen Gesetze, welche ihre Bedeutung verloren haben, aufzuheben. Solche sind alle diejenigen, von denen regelmäßig gegen Gebühren dispensirt und niemals die Dispensation verweigert wird. Hieher gehören auch diejenigen Gesetze, welche in bloßen Schulansichten und darauf gebauten Analogieen ihren Grund haben und noch fortbestehen, während jene Ansichten schon längst antiquirt und vergessen sind. Unnütz sind solche, welche aus Zeiten stammen, in welchen die Verhältnisse der Kirche und der Staaten mit einander so verschlungen waren, daß die besondern Gesetzgebungen über das ihnen von der Natur der Sache vorgezeichnete Gebiet hinausgingen. Doch die Gesetze dieser Art sind einestheils nur theoretisch vorhanden, andererseits kommen sie hier nicht in Betracht, da sie mit unserer Aufgabe in keiner unmittelbaren Beziehung stehen. Nur wollen wir daran erinnern, wie nachtheilig es für die beiden Gewalten ist, wenn sie über die ihnen von der Natur der Sache vorgezeichneten Grenzen hinausgehen. Welche Nachtheile dieses für die katholische Kirche gehabt hat, bezeugt laut die Geschichte. Aber eben so nachtheilig sind Uebergriffe des Staates für diesen selbst. Mag man anfangs glauben dadurch den Staat zu fördern, — die nachtheiligen Wirkungen bleiben nicht aus. Der beste Freund der Kirche und des Staates ist der, dem es gelingt jedem zu geben was jedem gebührt, und der einen oder andern Gewalt nichts zu geben, was ihr nicht gebührt; der unabweisbar an dem Spruche des Heilandes festhält: „Gebet Gott was Gottes ist, und dem Kaiser

was des Kaisers ist;" und wer diese Linie, diese sehr scharfe Linie überschreitet, wissentlich und absichtlich überschreitet, ist kein Freund der Anstalt, welche er zu fördern glaubt, oder zu fördern sich das Ansehen gibt.

Das oben über die Gesetze Gesagte, findet, wie von selbst einleuchtet, in der katholischen Kirche vorzüglich auf die Ehehindernisse Anwendung, da ja bekanntlich hier noch manches fortbesteht, was durch die regelmäßige Dispensation als unnöthig erklärt wird. Die Protestanten haben in dieser Beziehung in ihrem Eherechte einfachere Normen angenommen, allein sie sind auf der andern Seite so weit gegangen, daß die Ehegesetzgebung allmählig in Rücksicht auf die Ehescheidung nach dem Eingeständnisse aller Gebildeten, dem sittlichen Gefühle zur Last geworden ist *). Was oben über die Ehescheidung gesagt ist, muß in diesem Punkte die Grundsätze der Beurtheilung hergeben. Werden diese Grundsätze strenge befolgt, werden die verschiedenen Elementen scharf gesondert, so würde es nicht so schwer sein, die öffentliche Zustimmung für einen solchen Gesetzentwurf zu erlangen. Vor Allem wäre dazu nothwendig, daß der Staat seine Ehegesetzgebung auch von der Ehegesetzgebung der evangelische Kirche strenge schiede, und dieser es überließe auf ihrem eigenen Gebiete ihre eigenen Gesetze zu geben. Wenn diese Scheidung zu allen Zeiten principiell nothwendig ist: so ist sie es jetzt ganz besonders, da die deutschen Regierungen durch die letzten Staatseintheilungen und die dadurch entstandene fast gleiche Mischung von Katholiken und Protestanten sich Probleme geschaffen haben, deren Schwierigkeit und steigende Verwickelung damals wohl schwer begriffen worden ist.

*) Der Zustand, welcher in der gedachten Beziehung in den rein protestantischen Ländern sich gebildet hat, ist durch die Verhandlungen über ein neues Ehegesetz in Preußen vielseitig ans Licht getreten, und hat gezeigt, wie nothwendig hier die Abhülfe sei. Einzelne Notizen finden sich S. 200 ff. in dem 3ten Hefte 3ten Jahrgang N. F. dieser Zeitschrift.

Nehmen wir nun Rücksicht darauf, daß zwei verschiedene Gewalten neben einander Bestimmungen über die Ehe geben können und sollen, Bestimmungen, welche dieselben Menschen verbinden; so zeigt sich gleich für jede die Nothwendigkeit eines leitenden Prinzips, dessen Befolgung die Ausführung der beiderlei Bestimmungen denselben Menschen zur selben Zeit möglich machen. Denn wären die Bestimmungen einander widersprechend, so könnte offenbar nur eine von zwei entgegengesetzten jedes Mal zur Anwendung kommen. Der Grundsatz nun, welcher hier alle Kollision ausschließt, ergibt sich unseres Erachtens aus dem, was ausführlich gezeigt ist, daß nämlich die Ehe nicht eine causa mixta, sondern eine causa duplex sei. Wenn dieser Satz von der Kirche und von dem Staate scharf aufgefaßt und durchgeführt wird, so ist, wie oben schon erinnert worden, eine wahre Kollision unten beiden Gesetzgebungen unmöglich.

Eine wahre Kollision unter zwei Gesetzen ist nur dann da, wenn die Befolgung des einen das andere zu befolgen unmöglich macht, also wo das eine etwas gebietet, was das andere verbietet. Außerdem können zwei Gesetze immer miteinander konkurriren. Wenn das eine erlaubt was das andere verbietet, so geschieht beiden Genüge, wenn das letztere befolgt wird. Eben so wird beiden Genüge gethan, wenn geschieht was beide erlauben, oder was beide gebieten, und wenn unterlassen wird, was beide verbieten.

Nur in einem von allen hier möglichen Fällen also, könnte unter Staat und Kirche ein Konflikt entstehen. Dieser Fall selbst aber kann wieder in dreifacher Beziehung vorkommen, da die Gesetze sich auf das Eingehen der Ehe, die Rechte in derselben und auf das Ende der Ehe beziehen können. Andere Gegenstände lassen wir hier außer Betracht, da nur diese drei, wie wir oben gefunden, der Kirche und dem Staate gemeinschaftlich sind.

(Schluß folgt.)

Leibnitzens ungedruckte Animadversiones ad Cartesii principia philosophiae. Mitgetheilt von Dr. G. E. Guhrauer.

Nachschrift.

Es wird nicht überflüssig sein, über die verschiedenen in der Königlichen Bibliothek von Hannover befindlichen Handschriften von den Animadversiones Leibnitzens, nach den Nachrichten, welche Herr Collaborator Dr. Grotefendt in Hannover mir so eben zukommen zu lassen, die Güte hatte, an dieser Stelle ein Wort zu sagen. Dieser Handschriften sind drei, nämlich erstens das eigentliche Concept Leibnitzens, und außerdem zwei, noch bei Leibnitzens Lebzeiten, gemachte Abschriften, die sich wieder darin von einander unterscheiden, daß die eine die buchstäbliche und unveränderte Kopie des Concepts, die andere aber von Leibnitz nachträglich revidirt und häufig verändert worden ist. Der mir durch Herrn Pertz im Jahre 1838 nach Paris gütigst zugestellten Abschrift liegt die von Leibnitz nicht revidirte alte Kopie zu Grunde, welche, wie sich bei genauerm Lesen ergab, nicht frei von Abschreibefehlern und Auslassungen war. Herr Dr. Grotefendt hat die Güte gehabt, den auf diese Abschrift gegründeten Text, und zwar den zweiten Theil der Animadversiones noch in der Handschrift, mit der von Leibnitz revidirten Abschrift zu vergleichen, und dies ist bei dem zweiten, in dieser Zeitschrift abgedruckten Theile noch vor dem Abdruck benutzt worden. Bei dem ersten Theile war dies nicht mehr möglich; und deshalb lasse ich die Varianten, welche indeß größtentheils

nur Aenderungen des Stils bedeuten, hier nachfolgen. Man entnimmt wenigstens daraus, welche Sorgfalt der große Mann dem Stile bei philosophischen Schriften widmete. Doch vorher noch ein abschließendes Wort über den Leibnitz-Arnaud'schen Briefwechsel, worüber ich meinem so gefälligen und gelehrten Korrespondenten ebenfalls Belehrung verdanke. Herr Dr. Grotefendt hat die Güte gehabt, das Fascikel Briefe in Leibnitzens handschriftlichem Nachlaß auf der Königl. Bibliothek mit der Aufschrift Arnaud nachzusehen und schreibt mir darüber, wie folgt: „In dem Convolute: Anton Arnaud findet sich nur ein langer lateinischer Brief von Leibnitz (Aufschrift und Unterschrift [G. G. L.] von Leibnitzens Hand); mehrere Briefe von Arnaud und einige andere zur Correspondenz gehörige Abschriften; auch eine Note von Feder, daß 1804 Abschriften dieser Correspondenz an Mortier abgeliefert seien, die auch einen, bloß Höflichkeitsbezeugungen enthaltenden Originalbrief Leibnitzens enthalten haben." Fernere Nachsuchungen über die übrigen Briefe Leibnitzens an Arnaud haben wir von der Güte des Königlichen Bibliothek-Sekretairs in Hannover, Dr. Zimmermann, zu erwarten. Genug: ein langer Brief Leibnitzens an Arnaud findet sich in dem Fascikel, von welchem Hr. Prof. Erdmann berichtete, es wäre gar keiner von Leibnitz darin; und mit den Höflichkeitsbriefen an Arnaud verhält es sich auch ganz anders, wie in Erdmanns Angabe. Und dieser Schriftsteller hatte den Muth, sich höhnisch darüber auszulassen, daß ich ihm — aus innern Gründen — nicht glauben wollte; sogar wegen eines zur Sache gar nichts beitragenden Versehens im Lesen eines seiner Worte mich „gewissenlos" zu schelten! Ich kann darüber lachen. Aber wenn ich Herrn Prof. Erdmann auf sein Autorgewissen verweise, könnte man es mir verdenken?

Guhrauer.

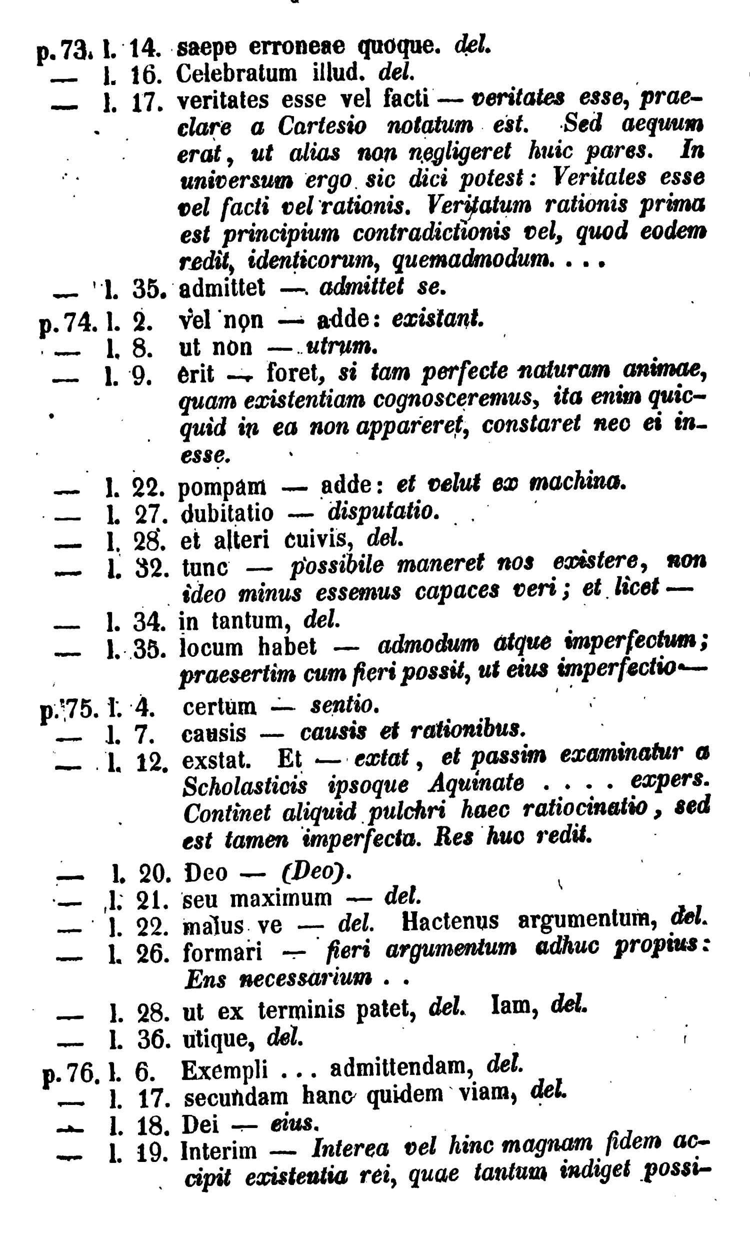
Die Varianten zu *Pars* I. der *Animadversiones*.

p. 70. l. 5. (v. u.). *Quod de omnibus, in quibus vel minimum est certitudinis dubitandum a Cartesio dicitur, praestabat hoc meliore* etc.

p. 71. l. 1. tot, *del.*
— — *vitilitigationes.*
— l. 5. tunc — produxit, *del.*
— — Nos rem. *Corr. Rem.*
— l. 10. attamen — *et tamen.*
— l. 11. *Hoc olim aggressi sunt in nonnullis Apollonius et Proclus, nuper Robervallius. Et sane.*
— l. 15. sumta, *deest.*
— l. 16. praesepe, *pabulum.*
— l. 27. Sed illi etc. *Sed nostro autori potius visum alicubi est, applausum, quam certitudinem habere. Nec reprehenderem verisimilitudine subinde contentum, nisi . . .*
— l. 30. vero reprehendo — *vero quaedam sine probatione assumentem reprehendo.*
— l. 31. illis, *deest.*
— l. 33. fecisset — *fecissent.*
— l. ult. subinde — *passim.*

p. 72. l. 1. statim iniverunt — *statuminaverunt.*
— l. 2. invenerunt — *repererunt.*
— l. 5. essent — *fuissent.*
— l. 7. *Caeterum non video, quid . . . mutare. Quodsi fictio tantum intelligitur, non erat illa abutendum, quemadmodum apparebit. . .*
— l. 11. *Nihil autem aliud.*
— l. 17. Add. quae etc. *del.*
— l. 20. vel Analyticorum. *del.*
— l. 26. omnis — *sane omnis.*
— l. 32. iudicare *del.*
— l. 33. sed nec — adde: *in meo arbitrio est.*
— l. 34. propositum — adde: *mihi.*
— — solius — *sed.*
— l. 35. negotium est — *tantum res est.*
— — enim *del.*
— l. 36. secum — *del.*

p. 73. l. 2. praeceptionis — *perceptionem.*
— l. 5. Etiam — afficiamur. *del.*
— l. 9. arbitrio suo. *del.*



p. 73. l. 14. saepe erroneae quoque. *del.*
— l. 16. Celebratum illud. *del.*
— l. 17. veritates esse vel facti — *veritates esse, praeclare a Cartesio notatum est. Sed aequum erat, ut alias non negligeret huic pares. In universum ergo sic dici potest: Veritates esse vel facti vel rationis. Veritatum rationis prima est principium contradictionis vel, quod eodem redit, identicorum, quemadmodum. . . .*
— l. 35. admittet — *admittet se.*

p. 74. l. 2. vel non — adde: *existant.*
— l. 8. ut non — *utrum.*
— l. 9. erit — foret, *si tam perfecte naturam animae, quam existentiam cognosceremus, ita enim quicquid in ea non appareret, constaret nec ei inesse.*
— l. 22. pompam — adde: *et velut ex machina.*
— l. 27. dubitatio — *disputatio.*
— l. 28. et alteri cuivis, *del.*
— l. 32. tunc — *possibile maneret nos existere, non ideo minus essemus capaces veri; et licet* —
— l. 34. in tantum, *del.*
— l. 35. locum habet — *admodum atque imperfectum; praesertim cum fieri possit, ut eius imperfectio* —

p. 75. l. 4. certum — *sentio.*
— l. 7. causis — *causis et rationibus.*
— l. 12. exstat. Et — *extat, et passim examinatur a Scholasticis ipsoque Aquinate . . . . expers. Continet aliquid pulchri haec ratiocinatio, sed est tamen imperfecta. Res huc redit.*
— l. 20. Deo — *(Deo).*
— l. 21. seu maximum — *del.*
— l. 22. malus ve — *del.* Hactenus argumentum, *del.*
— l. 26. formari — *fieri argumentum adhuc propius: Ens necessarium . .*
— l. 28. ut ex terminis patet, *del.* Iam, *del.*
— l. 36. utique, *del.*

p. 76. l. 6. Exempli . . . admittendam, *del.*
— l. 17. secundam hanc quidem viam, *del.*
— l. 18. Dei — *eius.*
— l. 19. Interim — *Interea vel hinc magnam fidem accipit existentia rei, quae tantum indiget possi-*

bilitate. Caeterum esse aliquam rem necessariam aliunde constat, vel ex eo, quod existunt res contingentes.

p. 76. l. 23. eiusque. adde: *ideae.*
— l. 35. intelligere — *cogitare.*
— l. 36. non etc.; *et quantum satis est resolvamus.* (Reliqua desunt).
p. 77. l. 8. dum — *quod scilicet.*
— l. 16. penitus, *del.* quod — adde: *tamen.*
— l. 18. concludere. De etc. — *scire, ut de lineis. Asymptotis, seu quae in infinitum productae semper sibi propiores fiunt, nunquam concurrunt, de spatiis longitudine infinitis finito quoad aream non maioribus, de summis serierum infinitarum.*
— l. 20. scire possemus — *certo cognosceremus.*
— l. 22. quae rei insunt — *hoc est quicquid in ea latet in potestate habere.* (Reliqua desunt).
— l. 22. Plane sentio etc. — *Quod ad fines attinet, quos DEUS sibi proposuit, plane sentio, et cognosci eos et summa utilitate investigari.*
— l. 32. eam producenti — *eam rem producenti propositum fuisse, ut illas utilitates praeberet; cum usum huius rei et sciverit et procuraverit.*
p. 78. l. 9. seu nosse — *quorum illud cognoscere, hoc errare est, nihil* —
— l. 13. etiam — adde: *aliquando.*
— l. 14. videamus — *videamur.*
— l. 17. 18. intellectu — *intellectui.* suo — adde: *quodam.*
— l. 19. calculi. Ratio — *calculi ratio.*
— l. 26. satis — *satis rei attendit, aut errore memoriae* —
— l. 31. attendamus — adde: *ut procedamus lente.*
p. 79. l. 8. aut affectibus — *affectibusque.*
— l. 17. Macedonum — *deest.*
p. 80. l. 14. si liberum servo opponatur — *deest.*
— l. 31. Eodem vitio . . . oportet — *deest.*
p. 81. l. 24. et talia — adde: *sive quod idem est: et caetera.*
p. 82. l. 1. competat. — Adde: *nisi sensu quodam minus pervulgato interpreteris.*
— l. 4. alio indicio — *aliis indiciis.*

p. 83. l. 9. autor — adde: *libri.*
— l. 12. constat — *constet.*
— l. 13. Interim ... apparebit. — *Deest.*
— l. 23. haec — adde: *est.*
p. 84. l. 1. et horum — *et Flavi caeruleique.*
— l. 2. appareat, cuius — *apparet, nullam talem rem extra nos consistere, cuius*
— l. 3. observatur — *obversatur.*
— l. 7. Interim . . . intelligimus. — *deest.*
— l. 30. ususque vitae — *deest.*
— l. 31. formas — adde: *logicas.*
d. 85. l. 1. elementorum — adde: *prius.*
— l. 1. 2. simul — adde: *et.*
— l. 6. vocant — *dicunt fieri in forma.*

Recensionen.

Vier Dokumente aus römischen Archiven. Ein Beitrag zur Geschichte des Protestantismus vor, während und nach der Reformation. Leipzig Hahn'sche Verlags-Buchhandlung. 1843. 130 u. VIII. S. in 8.

Die vier Aktenstücke, welche uns in der genannten Schrift mitgetheilt werden, sind folgende:

I. Processus contra haereticos *de opinione* dampnata, examinatos coram dominis deputatis ad instantiam domini Antonii de Eugubio, procuratoris fiscalis, factus. (Anno 1466.) Die Handschrift, aus welchem dieses Aktenstück entnommen, kam, nach der Angabe des Herausgebers, aus dem Archive der Engelsburg unter Nr. 4012 in die Vaticana.

II. Relazione d'un vescovo Romano, chi trattava gli affari di religione in Germania nel tempo della Riformazione *sullo stato corrotto della chiesa catholica* diretta ad un Cardinale (Autografo). Aus *Cod. Vat.* 5356.

III. Triplex ratio, qua fratres praedicatores sui ordinis provinciam superioris Germaniae facile et optime reformare valeant, reverendis patribus eiusdem ordinis *Gamundiae* ad celebrandum provinciale capitulum congregatis, proposita per *Fridericum Bartholomaeum Klaindinst*, eiusdem ordinis inutilem filium. Anno a nativitate Christi MDLVIII. (Autographum). Aus dem Archiv Barberini.

IV. Nomina et parochiae quorumdam haereticorum

fidei cath. Romanae adunatorum ex dioecesi et circa civitatem Gebeñ per R. P. Nicolaum, clericum presbyterum, scti Foelicis curatum ex duodecim ibi speculatoribus ab ordinario selectis, descripta sub calce anni a virgineo partu elapsi 1598. (Autographum.) Früher im Archiv von St. Peter; jetzt unter Nr. 5503 in der Vaticanischen Bibliothek.

Nr. I. enthält in ausführlicher Darlegung das gegen die fraticelli di opinione eingeleitete Inquisitions-Verfahren. Die Irrthümer, welche denselben Schuld gegeben, und auf welche sie inquirirt worden, sind: 1) Papst Johann XXII sei wahrhaft und ungezweifelt ein Ketzer gewesen; er habe so viel er gekonnt, alle evangelische Vollkommenheit aufgehoben, und habe, wie aus seinen Konstitutionen erhelle, eine Menge Ketzereien gestiftet. 2) Alle Päpste, welche nach Johannes XXII. zu dieser Würde erhoben worden, seien Ketzer gewesen, weil sie die Konstitutionen desselben nicht verdammt, sondern aufrecht erhalten hätten. 3) Daß sie sich für verpflichtet hielten, sich von den Katholiken, weil sie Ketzer seien, zu trennen. 4) Daß es bloß ihnen zukomme den Papst zu strafen und zu richten. 5) Daß sie behaupteten der Papst sei ein Simonist, weil er Benefizien vergebe. 6) Die Priester, welche Meßstipendien nähmen, machten sich ebenfalls der Simonie schuldig. 7) Den katholischen Priestern dürfe man nicht beichten, weil sie nicht absolviren könnten. 8) Ein Priester, der Böses thue, verliere seine Jurisdiktion. 9) Nur sie allein seien die Armen Christi und die wahren Nachfolger der Apostel. 10) Dem Papste, den Bischöfen u. s. w. dürfe man keinen Gehorsam leisten, weil sie keine wahren Geistlichen seien. 11) Nur die Armen sind Christi wahre Schüler. 12) Alle, welche mit ihnen nicht übereinstimmten, seien Ketzer. 13) Daß sie die Exkommunikationen und Censuren des Papstes nicht achteten, und 14) daß sie den vom Papste verliehenen Ablaß, mit Ausnahme des Ablasses ecclesiae sanctae Mariae Angelorum de et prope Assisium, (Portiunkula-Ablaß) geringschätzten.

Außer diesen Lehren wurden den gedachten Fratri-

cellen sehr arge sittliche Ausschweifungen Schuld gegeben. Es ist bemerkenswerth, daß die Anklagen, welche in dieser Beziehung gegen dieselben geltend gemacht wurden, im Ganzen dieselben waren, welche gegen die ersten Christen erhoben wurden, nämlich die Beschuldigungen der Thyestesmahlzeiten und des oedipodeus concubitus: Gerüchte, welche von den meisten Apologeten erwähnt, von Minutius Felix am ausführlichsten mitgetheilt worden. Die Zusammenkünfte, in welchen diese Orgien statt gehabt haben sollen, werden in den Akten Barilotto genannt, vielleicht von dem italienischen *Barilotto*, französisch Barillet, Faß, mit Rücksicht auf die Tonne des vornehmsten unter den Cynikern, Diogenes. Der Ort, wo sie gehalten wurden, wechselte. Die Worte der Urkunde, die wir nicht übersetzen, lauten:

Item in eo, de eo et super eo, quod inquisiti praedicti cum quamplurimis aliis masculis et feminis simul congregatis non contenti praedictis, sed mala malo addendo pluries atque pluries in perversis missis quas dictus frater Bernardus aut alter de dicta secta ante diem in quodam loco ad id deputato, celebrarunt, in fine dictarum missarum lumina extinxerunt et dixerunt: *Alleluia, Alleluia, Ciascuno se pigli la sua;* et quod his verbis dictis quilibet eorum unam accipiebat mulierem, et illam carnaliter cognoscebat, adulterium committendo et perpetrando, tenentes et arbitrantes, se facere rem Deo acceptam, et eis praemissa licere, et, ad invicem misceri, se facere actum charitatis. Et sic est et fuit verum.

Item, quod inquisiti praedicti una cum aliis masculis et feminis dictae sectae in unum coadunati in aliqua eorum ecclesia seu synagoga et loco magnum ignem aliquando accenderunt, et in medio eorum circulum fecerunt, et unum puerum inter eos natum, in adulteriis praedictis genitum, ceperunt, et circum dictum ignem de uno ad alium duxerunt, usque quo mortuus et desecatus extitit. Et deinde ex illo pulveres fecerunt, et in uno flascone vini posuerunt, et functa eorum perversa missa omnibus in illa et in

illi interessentibus de huiusmodi vino, loco sacratissimi Christi corporis et verae communionis, ad bibendum semet praebuerunt et dederunt, praebereque et dare consueverunt, in verae fidei et observationum et consuetudinum laudabilium sanctae matris Ecclesiae vilipendium ac contemptum. Ac sic fuit et est verum.

Die meisten Inquisiten gestanden ein, daß sie den Lehren gehuldigt, die man ihnen vorgehalten, und viele, daß sie auch im Barilotto gewesen, und widerriefen. Antonius de Sacco aber widerrief die Lehren nicht, leugnete, daß er am Barilotto Theil gehabt, gestand auf der Folter, und widerrief sein Geständniß, sobald man ihn von der Folter herabgenommen hatte. Er erklärte sich am andern Tage bereit, zur katholischen Kirche zurückzukehren, bekannte aber von Neuem, daß er nicht am Barilotto Theil genommen. Alle Frauen gestanden, daß sie zur Sekte gehörten. Catharina de Palumbaria, welche zu dem Bischofe der Fraticellen, Nicolaus, eine engere Beziehung hatte, gestand, daß sie im Barilotto gewesen, sechs andere Frauen leugneten diesen Punkt ab.

Wir haben hier das Wesentliche der Anklagepunkte aus den Verhandlungen mitgetheilt. Es fragt sich nun, zu welcher Kategorie von Ketzern die genannten gehören? Der Herausgeber nennt sie *fraticelli di opinione:* W a h n b r ü d e r, und behauptet: „durch das von ihm veröffentlichte Aktenstück hörten wir z u m e r s t e n m a l und a l l e i n von einem solchen religiösen Vereine.“ Er fügt hinzu: „der Charakter dieses religiösen Vereines deute auf Zusammenhang mit den Sekten des früheren Mittelalters im südlichen Frankreich. Nicht allein in der Ankonitanischen Mark und der angrenzenden Romagna, auch in der Campagne di Roma und der Metropole des Katholizismus, hätten die Fraticelli zerstreut gelebt.“ Wenn diese Angaben richtig sind: so haben wir dem Herausgeber die Entdeckung einer neuen ketzerischen Partei zu danken, und unsere Kirchengeschichten werden fortan in einem neuen §. über die W a h n b r ü d e r handeln. Indes-

sen wollen wir zusehen, ob der Fund des ungenannten Herrn Herausgebers als ein solcher die Prüfung aushalte.

Sehen wir zu dem gedachten Zwecke auf den Charakter der sogenannten Wahnbrüder, so deutet derselbe nicht bloß auf einen Zusammenhang mit den Sekten des frühern Mittelalters hin: sondern in den wesentlichsten Lehren ist die vollste Uebereinstimmung da. Für den Kenner der Kirchengeschichte brauche ich dieses nicht zu beweisen, für diejenigen Leser aber, welche weniger mit diesem Gegenstande bekannt sind, mögen folgende Stellen als Belege genügen. Im 14ten Jahrhundert hatte unter andern italienischen Städten auch insbesondre Florenz viele Fraticellen, so daß die Stadt selbst Maßregeln ergriff, sie auszurotten. Im III. Buche dello Statuto (Florentinische Statuten) Rubr. XXXXI. kommt folgende Stelle vor: (Fraticelli) variis et pravis doctrinis saeculares simplices a recta via avertentes, varias opiniones et errores seminando, et a divinis officiis et a perceptione sacramentorum et ab ecclesiastica sepultura dissuadendo opiniones falsas et novas inter populum Christianum pullulare nitentes. Inter ceteros errores papam Ioannem vigesimum secundum et ceteros, qui post ipsum summi pontifices fuerunt, non erubescentes in suarum animarum praeiudicium et secutos cardinales adserere haereticos; et temeraria praesumtione audent se solos sacerdotes dicere, et sacramenta ecclesiastica posse conferre; et quod ad ipsos solos electio papae et totius universalis ecclesiae reformatio spectat; et quod nullus verus papa deinceps dici potest, ipsique soli sunt universalis ecclesia, aliisque erroribus christiani nominis cultum inficere nituntur. Wir brauchen nur noch eine Stelle hinzuzufügen, um zu zeigen, daß unsere Wahnbrüder in allen Hauptstücken die Fratricellen des vierzehnten Jahrhunderts waren. Pigna de Atestano schreibt von ihnen: Hi (fratricelli) quantum Ferrariensium annales produnt, virgines nuptas, virginesque lectissimas instar sacerdotum sacris initiabant, quibus antistites sine ullo discrimine coi-

bant. Partus primum in lucem editus, scelestum atque inauditae feritatis commentum statim coacto coetu in sublime iactabatur singulis ab sese reiicientibus quoad extremum spiritum exhalaret; cuius in manu venisset in ipso fugientis animulae articulo is Pontifex sacrabatur. Daß die Geistlichen, wenn sie Böses thun, ihre Jurisdiktion verlieren: (quod presbyter propter mala opera cadit a iurisdictione) wie die in unserer Urkunde verhörten Wahnbrüder lehrten, war eine Lehre, welche auch die eigentlichen Fratricellen geltend machten. „Quarta huiusmodi impiorum blasphemia de praedictorum Waldensium venenato fonte prorumpens (sagt der Papst Johannes XXII. in seiner Konstitution gegen dieselben v. J. 1318), Sacerdotes rite etiam et legitime secundum formam ecclesiae ordinatos, quibuslibet tamen criminibus pressos, non posse conficere vel conferre ecclesiastica sacramenta confingit. Auch äußerlich verräth sich der Zusammenhang der Wahnbrüder mit den Fraticellen. Mehre unter ihnen sind schon eine Reihe von Jahren Mitglieder der Sekte, andere sind darin geboren, und Hinweisungen auf Griechenland, wo die Fratricellen vier Anstalten inne hatten, kommen ebenfalls darin vor. Nämlich nach den Geständnissen des Bruders Bernardus gehörten den Fratricellen zu Athen das Kloster St. Maria, zu Theben das Kloster des h. Franziskus, das zum h. Gregorius zu Succamini, und ein viertes zu Nalta in der Diözese von Athen gelegen. In dem Oriente konnten die Fratricellen aber von jeher sich freier bewegen, da sie durch die Maßregeln der Päpste dort nur schwer erreicht werden konnten.

Aber wie verhält es sich nun mit der Behauptung des Herausgebers, wir hörten durch das von ihm herausgegebene Aktenstück zum erstenmal und allein von einem solchen Verein (der Wahnbrüder)? Es verhält sich damit also. Der römische Stadtschreiber Stephan Infessura schreibt in seinem Diarium der Stadt Rom zum Jahre 1467 wie folgt: „Am 8. Juli wurden von Poli acht Männer und sechs Frauen nach Rom geführt, welche, wie man

sagte, Ketzer und von der Opinion seien, weil sie nicht an den Papst glaubten; sie wurden auf Araceli geführt, und hier wurde ein Gerüste nach dem Platze auf dem Kapitolium hin aufgeschlagen und auf dieses wurden sie mit der papiernen Mütze auf dem Kopfe hingestellt, und der Vicarius des Papstes mit fünf andern Bischöfen hielt ihnen eine Predigt um sie zu bekehren u. s. w. *)." Nicht allein der genannte Stadtschreiber, auch Platina erwähnt dieser Häretiker im Leben Pauls II., durch den er selbst in die Engelsburg eingeschlossen und auf die Folter gespannt wurde. Interim vero sagt er, cum Paulo nunciatum esset, in Poli oppido in Aequicolis posito multos haereticos inesse, dominum loci cum viris octo et feminis sex comprehensos et ad se perductos cognito hominum errore, ignominia notavit et quidem gravissima, eos potissimum qui pertinaciores fuere. Nam mitius cum his est actum qui errorem confessi, veniam petiere. Erant enim eius sectae, quam a *perversa mentis opinione esse dicimus, quod dicerent nullum verum Christi vicarium esse eorum qui post Petrum fuere, nisi qui paupertatem Christi imitati sunt.* Hier stimmt nun Alles mit den Angaben unserer Urkunde, so viel man in solchen Dingen es nur wünschen mag, zusammen, der Ort Poli, woher die Ketzer sind, die Jahreszahl, die Anzahl der Inquisiten, ihre Lehre, und wir sehen, daß der Herr Herausgeber vollkommen Unrecht hatte zu behaupten, „wir lernten diesen Verein durch die von ihm mitgetheilte Urkunde allein und zum erstenmale kennen." Wir sehen auch wie falsch er den Namen der fratricelli di opinione durch Wahnbrüder wiedergegeben hat. Man nannte sie fratricelli di opinione, — und es gab mehr Arten von Fratricellen — weil sie die Opinion hatten, alle Päpste nach Johannes XXII.,

*) Dell anno Domini 1467 a di 8. di Luglio furono menati da Poli a Roma otto huomini, e sei femine, lequali dicevano, che erano heretici e *dell' opinione che non credevano allo Papa* e furono menati ad Araceli etc.

der sie verdammt hatte, seien keine rechtmäßigen Päpste. Man nannte sie auch Opinionisten.

Und somit hätten wir die „Wahnbrüder," welche man uns als eine eigene Sekte in die Ketzergeschichte einen Augenblick hat einführen wollen, in das Gebiet, wohin sie gehören, in das Reich des Wahns zurückgewiesen.

Uebrigens ersieht man aus dieser Urkunde, daß die Fraticellen, außer Italien, sich bis zum Jahre 1466 noch in Griechenland, wohin dieselben sich nach ihrer Verdammung geflüchtet, erhalten hatten.

Das zweite Aktenstück, welches von einem römischen Prälaten herrührt, der zur Zeit der Reformation einen amtlichen Charakter in Deutschland bekleidete, enthält einen Bericht über die kirchlichen Zustände in Deutschland, und hebt namentlich das Bedürfniß und die Schwierigkeit ein allgemeines Konzilium zu Stande zu bringen, hervor. Es ist an einen einflußreichen Cardinal gerichtet, und gibt den Gesinnungen des Berichterstatters ein sehr gutes Zeugniß. Es ist, aus innern Daten zu schließen, kurz vor der Eröffnung des Konziliums von Trient geschrieben. Der Herausgeber sagt, der Inhalt dieses Promemorias sei von späterer Hand so indicirt: Articoli che sono in controversia: da disputarsi in concilio di Trento. Diese Inhaltsangabe ist falsch, und bezieht sich ohne Zweifel auf andere Denkschriften.

Zu den Schwierigkeiten, ein allgemeines Konzilium zu Stande zu bringen, gehört nach dieser Urkunde: 1) daß die Protestanten auf dem nach Mantua, dann auf dem nach Vincenza und zuletzt nach Trient ausgeschriebenen Konzilium nicht erscheinen wollen, und dieses geschähe aus vier Gründen: 1) Weil sie den Papst nicht für das Oberhaupt der Kirche hielten, und er somit auch das Recht nicht habe ein Konzilium zusammen zu berufen. Würden sie aber dennoch auf einem solchen Konzilium erscheinen: so würden sie sich bei dem Volke kompromittiren, wenn sie in diesem Punkte dem Papste gehorchten, da sie jene Ansicht, wonach der Papst das Oberhaupt der Kirche

nicht sei, demselben beigebracht hätten. Sollten sie daher auf einem Konzilium erscheinen, so müsse es vom Kaiser zusammenberufen werden. Sie beriefen sich 2) darauf, daß auf dem Reichstage zu Regensburg im Jahre 1534 beschlossen worden sei, das Konzilium solle an keinem andern Orte als zu Frankfurt oder zu Metz gehalten werden. Luther sagt er, habe ihm gesagt, er würde sich auf kein Salvum conductum verlassen, da ihm das Beispiel von Johannes Huß und Hieronymus von Prag in der Erinnerung sei. 3) Wenn ein solches Konzilium zusammenberufen würde: so würden die Katholiken alle Konzilienakten der Vergangenheit zusammenbringen, und sobald ein Protestant den Mund aufthun würde, würde man ihm entgegnen: das was er sage, sei schon auf dem und dem Konzilium entschieden. Zwar wollten sie die frühern Konzilien anerkennen, wie Melanchton ihm mildernd zu Worms gesagt habe, aber doch nur insofern sie mit dem Worte Gottes übereinstimmten. 4) fragten sie, und dies sei gewiß, die größte Schwierigkeit von allen, nämlich wer auf dem Konzilium Richter sein solle? Die Katholiken sagten die Bischöfe; das sei aber Mißbrauch. Dazu komme, daß ihre Nation sehr wenige, kaum 40 — 50 Bischöfe habe, dahingegen Italien allein mehr als 200 zähle, so daß, wenn alle andere Nationen zusammenständen, sie doch gegen die Italiener in der Minorität seien. Nach ihrer Ansicht müßten auch Laien Sitz und Stimme haben. — Dies über das Konzilium.

„Statt die Kanzeln zu besteigen," sagt Döllinger in seiner Kirchengeschichte II. Bds. II. Abth. S. 667., „und dem Volke die ächte, reine Lehre einzuprägen, statt sich auf Synoden zu versammeln und dem sich erhebenden Irrthume die Auktorität gemeinschaftlicher, wohlbegründeter Schlüsse entgegenzusetzen, verharrten sie (die Bischöfe zur Zeit der Reformation) in ihrer trägen Unthätigkeit, und wußten meist kein anderes Mittel zu gebrauchen, als das schlechteste von allen: Gewalt und Verfolgung." Wir freuen uns aus unserer Urkunde den Beweis zu entnehmen, daß nicht

alle Bischöfe der damaligen Zeit so dachten. Unser ungenannte Bischof räth vom Gebrauche der Gewalt ab, und es ist dieses um so bezeichnender, da er einem Kardinal gegenüber dieses thun darf, und mit Berufung auf molti ragioni spirituali, welche dagegen sprachen. (A me pare cosi che noi non siamo in materia, ne in occasion ne in tempo nel quale se possa pensar la forza.) Weder die Natur der Sache, noch die Umstände, noch die Zeit ließen, sagt er, an Gebrauch der Gewalt denken. Auf Gewalt zu bauen, da der Kaiser mit dem Könige von Frankreich sich geeinigt habe, sei eitel. Dann, meint er, wenn man etwa ein Partikular-Konzilium halten wolle, so sei dieses allerdings leicht zu Stande zu bringen; aber ein allgemeines Konzilium sei es, was Noth thue.

In einem zweiten Schreiben an denselben Kardinal, führt er aus, daß die Protestanten sich stark genug fühlten, um sich um das allgemeine Konzilium nicht zu bekümmern. Der Kardinal hatte ihn gefragt, ob er nicht ein Mittel wisse, wie dem großen Uebel, was die Kirche drücke, abzuhelfen sei. Dieses Mittel glaubt er zu kennen, aber sehr ungern geht er daran es anzugeben. Es ist folgendes:

„Wir haben, sagt er, in unserer Kirche Mißbräuche in allen Ständen und Personen. Wenn wir vom höchsten anfangen und bis zum untersten fortgehen, so werden wir finden, daß jeder seinen Theil habe. Ich spreche jetzt von den Mißbräuchen und nicht von den Lehren; und da die Mißbräuche sich mit abergläubischen Ansichten gepaart haben, welche aus dem Schlamme des Heidenthums hergenommen worden, und von dem Geize einzelner Diener der Kirche und dem krassen Aberglauben des Volkes genährt werden, welche durch unsere Schuld auch jetzt noch unwissend sind, warum thun wir nicht unsere Pflicht, und lehren sie das ganze Jahr hindurch, was wir sie lehren sollten? Wer hat vor dem Episkopate Achtung, wenn es genügt sich einen Söldling zu halten, der dazu da ist, um die Streitigkeiten der Geistlichen anzuhören, oder höchstens einen Suffragan,

welcher durch die Diözese geht um die Weihe zu spenden *). Ich tadle dieses an sich nicht; aber ich meine, da es die erste Pflicht ist, welche dem Bischofe von dem Evangelium aufgelegt wird, das Volk mit dem Worte Gottes zu stärken, so sei dieses das erste, wofür er sorgen müßte, wenn er es selbst nicht thun kann oder nicht thun will. Aber weil dieses nicht geschehen ist, ist das arme Volk in den Finsternissen geblieben, und da sie ihrem eigenen Verstande gefolgt sind, sind sie eiteln und todten Dingen nachgelaufen. Aus dieser Quelle ist der Aberglaube entstanden *)." Stelle man

*) Noi habbiamo nella Chiesa nostra di abusi in tutti gli stati et in tutte le conditione di persone. Cominciamo pur dalla più alta et descendiamo fino alla infima et trovaremo, che ognuno ne ha la sua parte. Parlo hora de li abusi, et non comprehendo *le dottrine;* et cum li abusi si sono collegati insieme alcuni fasci di superstitioni, tolte tutte dal fango del paganesmo, et nutrite dalla avaritia d'alcuni ministri ecclesiastici, et dalla crassa ignorantia di popoli, li quali sono etiamdio per nostra colpa ignoranti, perchè non facciamo bene il debito ad insegnar loro tutto l'anno quello, che si dovrebbe insegnar? Chi ha di Vescovadi stima, se basti a tenersi un mercenario, il quale stia ad ascoltare i litigji di Sacerdoti, o al più un suffraganeo, che vada per la Diocesi, facendo delle consecrationi! Le quali cose io non biasmo; ma voglio dire, havendo il veschovo per prima obligatione impostagli dal indispensabile commandamento del Evangelio il pascer i popoli colla parola di Dio, a questa prima dovrebbe proveder, se esso medesimo, non lo vol, o non può fare. Et perciò, che questo non si è fatto, i po veri popoli sono rimasti come in tenebre; et seguendo i proprii iudicii, sono corse dietro cose vane et morte. Et da questo fonte sono nate le superstitione. Or, Sigr, se Voi volete fare venir voluntà alli Protestanti, et a tutti li altri, onde senza tante eccettione habbino a venire via alli concilii nostri, deliberate di voler prima risecar quella maggior parte, che potete, di questi nostri abusi et delle superstitioni, che sono nei popoli; che altramente, (come a me pare), non farete nulla. Ma cominciate dal capo, che Vi ho detto, et eradicate un poco di queste spine, che

diese Mißbräuche nicht ab, fährt er fort, so würde man nichts ausrichten, und die Protestanten würden nicht auf dem Konzilium erscheinen und dieses als den fünften Grund angeben, warum sie nicht auf dem Konzilium erscheinen wollten. Im Gegentheile aber, wenn man vom Haupte die Verbesserung anfange, und man der Welt zeige, daß es mit der Reformation Ernst sei, so würde Alles sich machen. Allen Guten und Frommen könne man keinen größern Gefallen und Trost gewähren, als wenn man die Mißbräuche abstelle, den Verkehrten aber und Uebelwollenden könne man keine größere Beschämung bereiten. Welches die Mißbräuche seien, brauche er nicht anzugeben; wer sie sehen wolle, könne sie leicht entdecken, sie seien hoch wie die Berge, und offen wie das Meer *). Die Kardinäle, welche vor mehr als acht Jahren vom Papste beauftragt seien diese Mißbräuche aufzuzeichnen, hätten viele, wenn auch nicht alle, namhaft gemacht **). Er

---

sono cresciute nella Santa vigna di Cristo, quelle che si possono cavar fuora senza la zappa di concilii, che sono parecchie.

*) Et harrà poca fatica a trovarli, chiunque gli vorrà metter insieme, percioche sono conspicui nella Chiesa, come monti eccelsi et come mari aperti, et ne furono scritti parechii da que nove Cardinali, a cui il Papa diede questa impressa già più di otto anni; qui si potrà trovare depinti; benchè a me pare, che quei Sigri, per modestia ne tocharono pochi ma hebbero rispetto alla fragilità del mondo, et temetero di sbigotirlo troppo, se havessero scritto tutti quei, che si harebbero potuto scribere.

**) Paul III. setzte eine Kommission nieder, welche die Mißbräuche die in der Kirche herrschten, aufzeichnen sollte. Sie bestand aus den Kardinälen Contareni, Caraffa, Sadolet und Polus; Friederich, Erzbischof von Salerno, Gibert, Bischof von Verona, Alexander, Bischof von Brindiß, Cortesius, Abt von St. Georg zu Venedig und Thomas Badia, dem Magister sakri Palatii. Die freimüthig abgefaßte Denkschrift, welche 1538 dem Papste überreicht wurde, findet sich unter Andern abgedruckt bei Natalis Alexander Hist. Eccl. saec. XV. et XVI.

bemüht sich weiter mit dem gewissenhaftesten Ernste diese Ansicht geltend zu machen, und schließt mit folgender Stelle: „Mir scheint, ich sehe einen Kranken, zu dem der Arzt sagt: es gibt kein wirksames Mittel mehr gegen dein Uebel, als dir eine Unze Blut zu lassen. Entweder läßest du dir gefallen, daß dir ein wenig verdorbenes Blut genommen werde, oder es ist Gefahr für dich da, daß das Blut ganz verderbt werde. Der arme Kranke kann sich nicht entschließen die Ader öffnen zu lassen, er fürchtet zu sehr dadurch geschwächt zu werden, und während er sich bedenkt, wird das übrige Blut infizirt, und die Krankheit nimmt zu.“ — —

Die Denkschrift, aus welcher wir die wesentlichen Punkte mitgetheilt haben, nimmt in hohem Grade für den ungenannten römischen Bischof, der in der Reformationszeit einen bedeutenden Posten in Deutschland versehen haben muß, ein, und es wäre um so wünschenswerther den Namen desselben zu kennen. Der Herausgeber sagt, die Urkunde sei in der gedachten Bibliothek im Autographum vorhanden. Sollte sie ohne Unterschrift sein? Uebrigens hat der Herausgeber die sonderbare Idee, unsern Ungenannten mit Fra Paolo Sarpi zu vergleichen!

Zum nähern Verständnisse dieser Urkunde, weisen wir auf Döllingers Kirchengeschichte hin; sie liefert einen vortrefflichen Beleg für den §. 185 dieses Buches.

Eben so freimüthig ist die dritte Urkunde vom Jahre 1558, in welcher Klaindinst die Gebrechen des Domi-

---

Tom. IX. ed. Roncaglia. Vgl. über das Verbot dieses Consiliums Gieseler 3. Bd. 1 Abth. S. 503. Note 22. seiner Kirchengeschichte, In der gedachten Beziehung verdient bemerkt zu werden, daß in den ältern Ausgaben des Index schlechthin steht: Consilium de emendanda ecclesia, in der neuesten aber: Consilium de emendanda ecclesia. *Cum notis vel praefationibus Haereticorum.* Außerdem aber, daß das Consilium in die Ausgabe der Kirchengeschichte des Natalis Alexander von Roncaglia, welche mit Genehmigung des Congregatio Indicis erschienen, aufgenommen ist.

nikaner-Ordens in Deutschland ans Licht stellt, und Mittel in Vorschlag bringt, denselben abzuhelfen. Klaindinst war Professor der Theologie in Dillingen und Provinzial des Ordens, und in letzterer Eigenschaft hatte er seine Denkschrift auf einem Provinzial-Kapitel seines Ordens, welches in Gemünd gehalten wurde, vorgetragen. Daß er seine Vorschläge nach Rom sandte, hatte seinen Grund in der Organisation des Ordens selbst, nicht in der „Zeit und Sachgemäßheit." Es ist interessant zu bemerken, daß die Vorschläge Klaindinstes sich der Zustimmung Groppers zu erfreuen hatten.

Nach seiner Ansicht sind es vornehmlich drei Quellen, aus denen die Uebel herfließen, an denen der Orden leidet: 1) die geringe Anzahl der Mitglieder, 2) die Unwissenheit, und 3) die Verkehrtheit oder die Ungebundenheit derselben.

Daß die Provinz so wenig Mitglieder hat, rührt aus fünfzehn Ursachen her. Wie damals der Dominikaner-Orden in dem bezeichneten Theile Deutschlands, so hat jetzt der Stand der Weltgeistlichen in vielen Diözesen großen Mangel an Mitgliedern. Die Ursachen sind nicht ganz, aber in vielen Stücken doch dieselben. Wir wollen diese fünfzehn Ursachen, da sie die damalige Zeit charakterisiren und auch jetzt steigende Beachtung verdienen, mit den eigenen Worten Klaindinst's hiehersetzen:

Prima: Cum totus mundus in maligno positus sit et multorum caritas refrixerit, atque de die in diem magis magisque refrigescat, ut quasi tota videatur extincta, mirum profecto non est, si religionis (Ordensstand) ingressus, ad quem solus caritatis divinae ardor seu fervor inflammat, a paucissimis atque adeo quasi a nemine amplius ambiatur.

Secunda: Si qui sunt interim, qui necessitate compulsi monachi fiunt (iuxta illud, quod tam verum quam tritum est: Paupertas sive desperatio facit monachum), postquam in Christo luxuriati fuerint, abeunt (et raro soli) post Sathanam. 1. Timoth. 5.

Tertia: Si aliquando etiam (ut fit) plures suscipi cupiant, absque omni quasi delectu ita recipiuntur, ut quantumvis aliud, quam numerum augere, non possint, sacra cuculla statim non secus ac lupi ovinis pellibus induantur.

Quarta: Et si quis delectus habeatur, is melior et utilior frater censetur, qui aut clamare (ne dicam ullulare) in choro altius, aut certe domesticari in culina melius potest.

Quinta: Quod si qui optimae indolis adolescentes solo suae salutis desiderio ad nos veniant, vitam vident in monasterio agi minus christianam quam illi in saeculo egerant; et ita (nec semper male) ad vitam priorem redeunt non solum non aedificati, sed scandalizati a nobis.

Sexta: Novitii porro, etiamsi ad professionem usque permanere cupiant, saecularium consortio (quo quasi ubique libere fruuntur), a proposito non solum moventur, ut resiliant, sed etiam sive vanis terroribus vel promissis sive etiam haereticis argumentis compelluntur atque coguntur.

Septima: Quod si saecularium accessus prohibeatur non per clausuram monasterii, sed rigidis praeceptis et poenis, saepe plus nocet prohibitus quam noceret permissus. Hoc dixerim, quod non tantum colloquia cum saecularibus putem cavenda, quam mentis quietem bona Coenobiorum clausura fideliter custodiendam.

Octava: Non est quoque rarum, ut, quem haeretici viva voce ad apostasiam inducere non possent, libri eorum (quorum tamen lectio passim permittitur fratribus), pervertant. Omitto iam, quod nonnulli plus amant libros scurrilitate quam devotione plenos.

Nona: Nec dici nec credi potest, quantos longior ille et prolixior in choro cantus (quem nostrae constitutiones prohibent), a sancto proposito terreat atque adeo expellat monasterio.

Decima: Sunt quidem (fatendum est), qui etiam non intellecta psalmorum verba simplici devotione ex obedientia

recitant. Sed dum non intelligunt se ipsos psallentes, tedio afficiuntur et fugiunt.

Undecima: Nec tamen minus quam chorus, cellae, totiusque monasterii carcer intolerabilis efficitur iis, qui etiam si plurima legant, ex lectione praeter laborem nullum fructum referunt, quod sane ut fiat est necessarium, si novitii et iuvenes (ut maioribus parcam) satis docti videantur, quando verba utcunque, notas vero magno ullulatu personare et clamare possunt.

Duodecima: Contingit interim, (raris licet temporibus) aliqui ut ad nos veniant, qui brevi magnum in studio progressum facere facillime possent, si non destituerentur, quos quaerebant, praeceptoribus; quibus dum carent, absque delectu et ita absque fructu plurimos auctores plurimo fastidio atque labore perlegunt. Qua re quid, quaeso, infelicius?

Decima tertia: Inter causas paucitatis fratrum haud immerito numerandum existimo, quod monachatus tantis afficiatur contumeliis atque conviciis; quibus fieri videmus, ut neque veniant ad ordinem suscipiendi, neque maneant suscepti. Ubi namque sunt, qui propter dulcissimum nomen IHESV contumeliam pati gaudeant?

Decima quarta: Nihil est inter omnia, quod fratres magis monasterio pellat, quam, si quando fit, (sicut fieri necesse est;) ut suae salutis memores statum suum in tali monasterio considerent et videant, magis periculosum esse quam in saeculo fuerat, non solum propter tot scandala, verum etiam, et multo quidem magis, quod usque adeo videant, unde meliora sperare possint, ut etiam maiora mala atque adeo extremam desolationem cuncta minentur. Non hic loquor de novitiis, quos vix receptos nostra mala vita (ut superius dixi) expellit, sed de iis mihi sermo est, qui, quando secum non sunt (ut quidem rarissime sunt) sanctuli sibi videntur, et quia cucullatim se non posse damnari somniant. Haud pauciores huiusmodi opinione monachos invenies. Quibus si de reformatione vel mentionem facias, miro

saepe applausu audiunt, sed ita, ut omnes reformari cupiant se solis exceptis, quippe qui nulla omnino reformatione indigeant.

Decima quinta: Nihil est, quod fratres magis in monasterio retineat, quam si serio et sedulo cum intellectu, delectu et iudicio in piis exercitiis, hoc est, in lectione, meditatione, oratione et contemplatione occupentur; de qua tamen re inferius dicam latius. Iam quid miramur, si et his et aliis, quibus retineri in monasteriis boni facillime possent, neglectis, omnibus vero, quae ad exitium ducunt et desolationem, quasi communi studio procuratis, in provincia paucos fratres habeamus? Magis miror ego, quod vel isti maneant.

Die Ursachen, aus denen die Unwissenheit der Dominikaner entspringt, sind nach Klaindinst folgende:

Prima: Quoniam ex dictis constat, quod etiam ipsa testatur experientia, nullos aut vix ullos ad nos venire non indoctos, ineptes atque insulsos homines, quos scilicet nec Deus nec mundus amat, quilibet si coecus non sit, videt primam profecto causam, unde fiat, ut nostri fratres ad nihil minus quam ad docendum, quam ad praedicandum inveniantur idonei.

Secunda: Parum vero erat, si indocti tantum reciperentur, et non etiam multi aut certe plerique et plumbo et stipite stupidiores, ne dicam cerebro et ratione omnino carentes, ut facilius sit, asinum ad lyram, quam hos ad libros aptare.

Tertia: Dices, non pauca interim sunt ingenia non contemnendae indolis. Fateor, nonnulla sunt; quod enim non sint pauca nego: sed esto, sint plurima. Cultore tamen egent, cum tam felices non sint, ut citra praeceptoris operam per se intelligenda legere aut lecta intelligere valeant. Quid vero utilitatis afferunt etiam fertiles agri, si cultoribus destituantur? Quid, praeter spinas, tribulos, urticas, zizannia?

Quarta: Sunt quidam, fateor, docti, et qui alios docere nitentur; sed aut omnia simul docere volunt, aut ita inverso aut adeo perverso ordine, ut prius graecam quam latinam linguam, prius theologiam quam philosophiam, prius dialecticam quam grammaticam tentent absolvere.

Quinta: Aliqui optimo ordine disciplinas tradere fortassis norunt; sed lectiones cum discipulis non repetentes et oleum perdunt et operam.

Sexta: Et si fortasse etiam non desint, qui eorum, quae docuerunt, rationem a discipulis exigant, desunt tamen, qui lectiones et repetitiones, disputationes et alia id genus exercitia contineant; quod nisi fiat, sepe diu interrupta studia obesse potius quam prodesse ego quidem existimo.

Septima: Quod si sint, qui studia continuare velint, tam magistri quam discipuli destituuntur tempore ad id necessario; quippe qui aut semper in choro aut in aliis, saepe parum statu nostro dignis laboribus occupati, aut non paucas horas cibum exspectando terentes, si corporis quoque quieti consulendum sit, vix unam aut alteram per integrum diem horas inveniant studio impendendas.

Octava: Sed esto, non desit tempus commodum et sufficiens studio; libri tamen desunt, sine quibus, qui doctos sperat fratres, sine vase haurire vult aquam. Plurimos habemus libros, inquis; sed quales, quaeso? quam aptos pro institutione eorum, qui prima quoque elementa ignorant? Haurit aquam cribro, qui libros, sed non suo studio aptos, quantum vis plurimos, legit.

Nona: Multi legunt multa et discunt varia, sed quae dedicisse quam didicisse praestaret.

Decima: Turpe dictu quoque est, quod nostri fratres usque adeo non loqui assuescant; nisi aut vulgari sermone aut barbaro, et nec hoc quidem utantur ad ea, de quibus solis loqui religiosis fas est, hoc est, ad pia quaeque, honnesta et docta conferenda, quae servos Dei deceant; sed

ad scurrilia saepe aut ad minus vana atque inutilia colloquia.

Undecima: Paucissimi porro illi, qui his omnibus non obstantibus ita proficiunt, ut brevi in magnos evadere possint, coguntur prius docere quam permittuntur discere.

Duodecima: Mittuntur quidem aliquando nonnulli ad studia, sed ubi nihil minus agant, quam ad quod iverunt missi, sibi quod etiam ibi vel facultas desit vel voluntas (credo me intelligi) sive ex quavis causa alia.

Decima tertia: Consultum forte videretur eos, qui idonei iudicarentur, in Italia Bononiae vel Salamanticae in Hispania alere. Sed unde sumptus? Mittantur, ais, pauci, quatuor aut quinque. Et quid hi inter tam multos? quorum praesertim successus et reditus tam incertus et ambiguus?

Decima quarta: Nihil est omnino, quod fratres magis a vera sapientia impediat et abstrahat, quam peccatum et malitia. Quoniam malevolam animam non introibit sapientia, neque habitabit in corpore subdito peccatis.

Decima quinta: Nihil est omnino ad impetrandam veram sapientiam efficacius, quam Deum veraci corde timere, amare, colere, orare et semper habere ante oculos, ut videlicet scientiae studio studium adiungatur virtutis.

Eben so giebt er 15 Ursachen an, aus denen die malitia oder die dissolutio der Mönche seines Ordens entspringt.

Prima: Ante omnia necessarium est, ut qui religionem ingredi sancte volunt et in ea proficere, bonam, rectam et puram intentionem habeant. Quod cum ita sit, quid miramur eos (quales plerique sunt), qui mala aut praepostera, aut fraudulenta, subdola aut certe non simplici intentione sacram cucullam suscipiunt, non pervenire ad frugem, non proficere nisi in malum?

Secunda: Indigent saepe etiam qui magno fervore incipiunt, stimulis, et quibus ad profectum cogantur bonorum exemplorum calcaribus, quibus ubi carent, mirum sane non

est, si in itinere (in quo non proficere est deficere, et non progredi retrogredi), defatigati pereant.

Tertia: Non solum autem vita opus est exemplo, sed (quae verbo fieri debet) frequens etiam fraterna aut paterna potius instructio, exhortatio, admonitio, sine quibus saepe sola vita non minus contemnitur, quam sola sine vita verba.

Quarta: Non tamen satis est, si exterius novitii et alii fratres videant praelatorum et superiorum vitam audiuntve doctrinam, nisi et ipsi divinis lectionibus, meditationibus, orationibus et contemplationibus interius, serio et sedulo sese exerceant. Quod ubi non fit, omnia mala esse meo iudicio est necessarium.

Quinta: Rursus etiam interna exercitia, nisi externae spirituales collationes accedant, praecipuo quasi solent carere fructu et diu durare nunquam.

Sexta: Quod vero fratres in claustro torpeant otio, facile primum malitiae caussam esse persuaderi potest. Quod in Ecclesiastico legitur: Multam malitiam docuit otiositas.

Septima: At colloquia parva, scurrilia et turpia (etiamsi quos iam fratres habeant) bonos mores corrumpere divina vox est.

Octava: Commessationes et compotationes autem, cum in se gravissima sint mala, multo tamen graviorum caussas esse flagitiorum prolixe docere, esset, alicui solem monstrare digito.

Nona: Secularium porro commercia (inter quos non raro haeretici catholicorum specie sese ingerunt), perniciosiora sunt multo quam creditur.

Decima: Vix quoque credi potest, quantum mali musica (vere levitatis et mater et testis) nonnullis adferat; qui dum non cordis devotioni, sed aurium pruritui serviunt, relicto gravi tono, quo in choro utimur, muliebri vocum modulatione luxuriantes mentem ita ea varietate praeoccu-

pant, ut vel nunquam vel raro seriis meditationibus efficiatur idonea. Non sum ego solus in hac sententia.

Undecima: Nimia ludendi licentia, quam prelati tolerant licet corpori saepe prodesse credatur et necessaria, tamen tum modus exceditur (praeter innumera mala et scandala) plurimum tempus vane teritur, quod ad peragenda alia necessaria et utilia utile valde esset atque necessarium, imprimis vero ad studia.

Duodecima: Sicut vero nimia praelatorum pietas, qua genio fratrum (sive in cibo et potu, sive in ludo aut quovis corporis commodo) indulgent, incredibilia documenta adfert, ita innumerabilium malorum caussa est nimia quorundam austeritas, qua etiam necessariam corporis recreationem fratribus negant, immo qua et victus et amictus aut servis Dei negatur, aut tam tenuis, parcus et immundus datur, ut contentari pauci velint, multi nec possint. Et ubi datur, non certa servatur hora, non debitus denique modus. Hinc sane tanta murmura, odia, obloquia: tanta impatientia, discordia, rebellio et temporis (quod omni est auro pretiosius) perditio. Hinc tot proprietarii. Hinc est, quod neque priores fratribus confidant, neque quibus confidere possint, habeant.

Decima tertia: Luce item clarius est, quantum incommodi non solum nostro ordini, sed universae catholicae Ecclesiae adferat, quod tam nulli sint, qui etiam gravissimos lapsus, immo horrendissima scelera in Deo dicatis hominibus puniant. O vere impia pietas, qua dum omnia licent, quae libent, ut fratres retineantur, omnes pii pelluntur monasterio, et venturis ad nos piis clauditur, impiis aperitur ianua!

Sunt quidam (non nego), qui puniant; sed qui modum servent, ubi sunt? Invenias Priorem, qui silentii neglectum pluris aestimet, quam alter proprietariorum, rebellium, aut aliorum alia horrida facinora.

Decima quarta: Nihil est omnino, quo ab omni peccato et vitiis servi Dei magis liberentur et custodiantur,

quam pura, humili, frequenti et integra confessione et sacratissimi corporis et sanguinis Domini Communione (quae tamen ex seriis et piis meditationibus procedant et easdem sibi coniunctas semper habeant). Negligentia igitur illa super omnem modum detestanda, qua et qui confitentur et qui confessiones audiunt tam leviter et superficialiter, haec summa aeternae salutis negotia, curant omnium omnino est aliorum caussa malorum.

Decima quinta: Nihil est omnino, quod sine gratia Dei et eiusdem continuo auxilio nos vel malos corrigere vel bonos efficere et conservare valeat. Qua tamen gratia cum propter nostram ingratitudinem, impietatem et impoenitentiam destituamur, quid mirum, si in malitia nostra omnes pergamus et redigamur in nihilum? Quid mirum, si caeci simus et ignari, pauci et quasi nulli? Quid mirum, si contemptibiles, et nec Deo nec mundo cari? Magis miror ego, nos iam dudum non absorbuisse infernum. O Dei bonitas, o Dei patientia, o Dei longanimitas!

Wer diese Punktationen erwägt, wird dem Verfasser derselben seine Hochachtung nicht versagen dürfen, und nur das bedauern daß die besten Vorschläge so selten in Ausführung gebracht werden.

In dem Folgenden macht Klaindinst Vorschläge, wie diesen Uebeln abzuhelfen sei. Es ist die wissenschaftliche Bildung unter Lehrern von sittlicher Haltung. — —

So viel über die drei erstern und wichtigern Urkunden.

Das vierte Aktenstück enthält nur Namen und hat kein besonderes Interesse.

Der Text vornehmlich der zweiten und dritten Urkunde bedarf mancher Berichtigungen. So, um nur ein paar Beispiele anzuführen, muß es auf der ersten Seite der zweiten Urkunde statt *andaro* — *mandaro* — statt il quale *più* — il quale *puo* — sarano descritti in *materia* — sarano descritte in *maniera* stehen. In der dritten Urkunde steht auf der zweiten Seite pudebimus für gaudebimus. u. s. w.

Geschichte des Kirchenrechts. Von Johann Wilhelm Bickell. Erster Band. Gießen. Georg Friedrich Heyer's Verlag. 1843. IX. u. 255 S.

Bei dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft und unter den gewichtigen Fragen, welche das kirchliche und politische Leben bewegen, dürfte den Kennern und Freunden der Rechtswissenschaft und des Kirchenrechts insbesondere, nichts willkommener sein, als eine gründliche, umfassende und unpartheiische Geschichte des genannten Rechtes. Daß aber eine solche Arbeit, wenn sie nur einiger Maaßen den Anforderungen, welche man mit Recht an dieselbe stellt, entsprechen soll, großen Schwierigkeiten unterworfen ist, bedarf kaum bemerkt zu werden. Eben diese Schwierigkeiten sind auch dem gelehrten Verfasser des vorgenannten Werkes nicht entgangen. (S. S. VII.)

Nicht minder klar ist dem Verfasser die hohe Wichtigkeit seines Werkes für unsere vielbewegte Zeit zum Bewußtsein gekommen. Welche Erwartungen er in dieser Beziehung von demselben hegt, und welche Mühe er sich gegeben hat, alles zu beseitigen, was der Verwirklichung dieser Erwartungen hinderlich sein könnte, davon geben uns seine eigenen Worte Zeugniß: Vorrede S. VII. Dieselben lauten: „Mitten unter den leidenschaftlichen Angriffen gegen die Fundamente des Christenthums, ist bei uns die tiefe Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft immer mehr zum Bewußtsein gekommen; eine Geschichte des Kirchenrechtes, welche diese Bedeutung der Kirche zur lebendigen Anschauung brächte, und daneben allen Erfordernissen der heutigen Wissenschaft durch gründliches Quellenstudium und nüchterne unbefangene Kritik genügte, würde daher einem wahren Bedürfnisse unserer Zeit entgegen kommen. Gewiß ist niemand mehr als ich selbst davon durchdrungen, wie weit der vorliegende Versuch hinter dieser Aufgabe zurückbleibt: in meinem religiösen und wissenschaftlichen Standpunkte dürfte jedoch ein Hinderniß nicht liegen. Obgleich ich der evangelischen Kirche, in welcher ich gebo-

ren bin, aus voller Ueberzeugung zugethan, weiß ich mich doch von aller Parteilichkeit gegen die katholische Kirche frei. Eben so ist mir nichts mehr verhaßt, als das Bestreben, die Geschichte nach einem im Voraus gebildeten Systeme zu construiren. Ich glaube daher ohne Selbsttäuschung versichern zu können, daß ich die Ergebnisse der historischen Forschung auch da, wo sie den Ansichten der katholischen Schriftsteller über ein kirchliches Institut günstiger sind als denen der protestantischen, ohne das geringste Bedenken geltend machen werde. Mein innigster Wunsch ist, daß die deutschen Canonisten der verschiedenen Confessionen aus treuer Liebe zu dem, was allen Parteien heilig und theuer sein muß, zu dem Reiche Christi und der Wissenschaft, sich über die Scheidewand der Partei hin die Hände reichen, und in ihren Forschungen sich brüderlich unterstützen mögen. Wie entschieden alsdann auch immer die Grundsätze im Einzelnen hervortreten mögen, es bleibt eine gemeinsame Grundlage, auf welcher zur Ehre unseres deutschen Vaterlandes und deutscher Wissenschaft die edelsten Früchte gedeihen werden."

Ueber den Gegenstand und den Zweck dieses Werkes erklärt sich der Verf. in der Einleitung S. 13. Dasselbe soll die Geschichte des gemeinen deutschen Kirchenrechtes enthalten. Dabei wird nicht beabsichtigt, die kirchenrechtlichen Zustände der verschiedenen Zeiten und Länder vom philosophischen und antiquarischen Standpunkte aus darzustellen: sondern es soll in diesem Werke gezeigt werden, auf welche Weise sich das jetzt bestehende katholische und protestantische Kirchenrecht Deutschlands aus dem früher bestandenen Recht entwickelt und herangebildet hat. Gleich wie wir die Absicht des Verfassers, auf dem rein historischen Boden Alles fern zu halten, was denselben zu verunstalten geeignet wäre, nur rühmend anerkennen können; so müssen wir uns auch mit der Behauptung desselben einverstanden erklären: „indem die Geschichte des Kirchenrechtes, die Entstehung und Entwickelung des heutigen gemeinen Rechts anschaulich machen soll, ist sie nicht als ein bloßes Hülfsmittel, sondern als ein

nothwendiger Bestandtheil der Wissenschaft unseres positiven Kirchenrechtes zu betrachten, und ist für jeden Canonisten von unmittelbarer Wichtigkeit."

Es liegt aber auf der Hand, und wird von dem Verf. ausdrücklich bemerkt, daß das Recht selbst nicht erkannt werden kann ohne genaue Kenntniß der Quellen, aus welchen es hervorgegangen ist, so wie ohne Bekanntschaft mit den Sammlungen oder den sonstigen Bearbeitungen, wodurch diese Quellen der Nachwelt überliefert und zugänglich gemacht worden sind. Daher zerfällt die Geschichte des Kirchenrechtes, wie jede andere Rechtsgeschichte, in zwei Theile, in die äußere, welche die Geschichte der in den verschiedenen Zeiten vorhandenen Rechtsquellen und der Bearbeitung derselben zum Gegenstande hat, und in die innere, welche die Geschichte des in diesen Quellen enthaltenen Rechts, der Rechtsinstitute selbst, in sich begreift. So richtig auch immer diese Eintheilung ist; so vermissen wir doch eine genaue Bestimmung der innern Geschichte des Kirchenrechtes. Vielleicht hat sich der Verf. diese für die Stelle vorbehalten, wo er die Behandlung der innern Kirchenrechtsgeschichte beginnt.

Die Perioden, in welche der Hr. Verfasser seine Rechtsgeschichte eingetheilt hat, sind Folgende:

I. Vom Beginne der christlichen Kirche bis auf Konstantin (306 n. Chr.). Entstehung und Fortbildung der Kirche unter dem Drucke der heidnischen Obrigkeit; das Recht beruht größtentheils auf der, durch enges Aneinanderschließen der Gemeinden bewahrten, apostolischen Tradition, auf Sitte und Gewohnheit. II. Von Konstantin bis auf Pipin (306—741.). Weitere Entwickelung der christlichen Kirche unter dem Schutze und der Einmischung der zum Christenthume übergetretenen römischen Kaiser; zahlreiche schriftliche Normen geben dem Kirchenrechte eine feste Grundlage. III. Von Pipin bis auf Gratian (741—1150). Begründung und weitere Entwickelung der selbstständigen römischkatholischen (occidentalischen) Kirche unter der Herrschaft des Papstes,

im Gegensatze zu der unter der Botmäßigkeit der griechischen Kaiser des Orients; Einfluß des germanischen Elementes auf die Bildung des Kirchenrechtes; pseudoisidorische Dekretalen. IV. Von Gratian bis auf die Reformation (1150—1517.). Entstehung des heutigen gemeinen Kirchenrechts, sämmtliche Theile des corpus iuris canonici erscheinen im Laufe dieser Periode; Modifikationen dieses gemeinen Rechtes durch die Schlüsse der allgemeinen Synoden zu Kostnitz und Basel, so wie durch die Concordate. Die Wissenschaft des Kirchenrechtes wird durch eine eigene Klasse von Rechtsgelehrten, die Canonisten, bearbeitet. V. Von der Reformation bis auf die neueste Zeit. (1517—1843). Entstehung der evangelischen Kirche neben der katholischen; Einfluß der tridentinischen Synode auf das Kirchenrecht der Katholiken; Begründung des evangelischen Kirchenrechts; Einwirkung der landesherrlichen Gewalt auf die kirchlichen Verhältnisse.

Man dürfte die Frage aufwerfen, ob die Eintheilung der Geschichte des Kirchenrechts in jene fünf Perioden auch in der Geschichte hinlänglich begründet sei. Hierauf antwortet der Verf. selbst S. XVII. mit diesen Worten: „Einer nähern Rechtfertigung der hier gewählten Zeitabschnitte möchte es wohl nur bei der dritten Periode bedürfen, welche man vielleicht versucht sein könnte, anstatt mit Pipin mit Pseudoisidor oder mit Karl dem Großen zu beginnen. Allein abgesehen davon, daß die Zeit der pseudoisidorischen Dekretalen nicht mit voller Sicherheit auszumitteln ist, kann man eben so wenig die Mitte des neunten Jahrhunderts (wo dieselben verbreitet wurden) als den Anfang desselben (in welchen die in sonstiger Hinsicht von weltgeschichtlicher Bedeutung gewordene Krönung Karl's des Großen fällt) als Beginn einer neuen Periode bezeichnen, da die wesentlichen Grundlagen des von dem frühern so sehr abweichenden Kirchenrechts des Mittelalters bereits seit der Mitte des achten Jahrhunderts, und unter besonderer Mitwirkung Pipins, welcher seit dem J. 741 regierte, gelegt worden sind. Der h. Bonifacius, welcher sich der thätigsten

Unterstützung der fränkischen Herrscher, namentlich auch Pipins erfreute, hatte schon gleich im Anfange seiner Mission Deutschland auf das engste mit dem römischen Stuhle verbunden. Ein entschiedener Schritt in dieser Hinsicht fand aber im J. 742 statt, also ein Jahr, nachdem Pipin (mit Karlmann) zur Regierung gelangt war. Damals kam, während über achtzig Jahre lang im fränkischen Reiche keine Konzilien gehalten waren, die erste eigentliche deutsche Synode zu Stande, und zwar dergestalt, daß Bonifacius vorher die Genehmigung des Papstes hierzu einholte. Auf dieser Synode gelobten, wie Bonifacius anführt, alle versammelten Bischöfe dem Papste als Stellvertreter des h. Petrus unterwürfig zu sein, das erzbischöfliche Pallium bei ihm nachzusuchen, und, als zu seiner Heerde gehörig, den Vorschriften desselben kanonisch zu folgen. Die hiernach in so bedeutender Weise anerkannte Auctorität des römischen Stuhles erhielt einige Jahre später, als Pipin die Königswürde sich aneignete (752) eine sehr wichtige Erhöhung dadurch, daß der fränkische Herrscher die Genehmigung und Mitwirkung des Papstes hinsichtlich dieses Schrittes nachgesucht und erhalten hatte. Ein entscheidendes Moment für die Ausbildung der päpstlichen Macht wurde endlich nach diesen Vorgängen, und zwar ebenfalls unter Pipin's Regierung und mit dessen Hülfe, die Beseitigung der Abhängigkeit der römischen Bischöfe von den griechischen Kaisern und die Gründung einer weltlichen Herrschaft des Papstes. Noch im 7ten Jahrhundert hatte die griechische Regierung den Papst Martin I. ins Gefängniß werfen und im Exil sterben lassen, selbst noch zu Gregors II. Zeiten († 731) wollte sie in dem Bilderstreit den Papst mit Gewalt zum Gehorsam bringen. Durch die Verbindung, welche der römische Stuhl mit Pipin einging, veränderte sich alles dieses wesentlich. Pipin schenkte im J. 755 dem Papste das den Longobarden entrissene, dem griechischen Kaiser gehörige Territorium, ungeachtet der Einsprache desselben, und legte dadurch das Fundament zu dem selbstständigen römischen Kirchenstaat. — Nach diesem allem

dürfte es nicht zweifelhaft sein, daß die wesentlichste Grundlage der Macht, welche der römische Stuhl im Mittelalter ausübte, so wie die Selbstständigkeit der römisch-katholischen Kirche im Gegensatze zu der orientalischen, unter Pipin gelegt wurde. Von dem fränkischen Reiche aus, und auf die hier vorgefundene Grundlage gestützt, ist denn auch etwas später die so merkwürdige und wichtige pseudoisidorische Sammlung hervorgegangen, deren ächte Stücke bis auf Gregor den Jüngern (731) reichen."

Mit dieser Eintheilung der Geschichte des Kirchenrechts in jene fünf Perioden, insbesondere auch, daß mit Pipin dem Kleinen, und zwar aus den angeführten Gründen, wirklich eine neue Periode beginnt, kann der Referent sich nur einverstanden erklären. Wir kämen nun an die eigentliche Kirchenrechtsgeschichte der ersten Periode. Bevor aber der Verfasser an die Darstellung dieser Geschichte geht, gibt er zuvörderst eine Uebersicht desjenigen, was bisher für die Geschichte des Kirchenrechts ist geleistet worden S. XX—XXXIV. Wenn dasselbe auch nur in einem allgemeinen Umrisse geschehen ist, so würde doch dieser Umriß ungern vermißt werden.

Wir verlassen nunmehr die Einleitung und gehen an die eigentliche Kirchenrechtsgeschichte des vorliegenden Bandes, welche über die erste oben bezeichnete Periode sich verbreitet, und zunächst die äußere Rechtsgeschichte zu ihrem Gegenstande hat. Dieselbe ist vom Verfasser in zwei besondere Abtheilungen gebracht worden, welche überschrieben worden: I. Kirchliche Normen, II. kirchliche Sammlungen, welchen sieben besondere interessante Beilagen hinzugegeben sind. Ich will zuerst über die erste Abtheilung, welche in ihrer Ueberschrift kirchliche Normen lautet, berichten und gehörigen Ortes meine Bemerkungen hinzufügen. Von diesen Normen handelt der Verf. von S. 1—44 in sieben Kapiteln. Dieselben sind: Erstes Kapitel. Kirchliche Normen im Allgemeinen. Zweites Kapitel. Mosaisches Gesetz. Drittes Kapitel. Die Gebote Christi und der Apostel. Vier-

tes Kapitel. Das Gewohnheitsrecht. Fünftes Kapitel. Anordnungen in den einzelnen Kirchengemeinden. Sechstes Kapitel. Kanonische Schreiben einzelner Bischöfe. Siebentes Kapitel. Synodalschlüsse.

Das ganze erste Kapitel führt die Ueberschrift: Kirchliche Normen im Allgemeinen. Als solche Normen müssen nach dem Inhalte des Kapitels betrachtet werden: 1) das von Gott allen Menschen eingepflanzte Gewissen; 2) das als Vorbereitung zum Christenthume den Juden von Gott gegebene Gesetz, als Inbegriff bestimmter und ausdrücklicher göttlichen Gebote; 3) das von Christus und den Aposteln der ganzen Welt verkündigte Evangelium; 4) der Maßstab, nach welchem in zweifelhaften Fällen entschieden wurde, was apostolische Lehre sei und was nicht (ὁ κανὼν ἐκκλησιαστικός, ὁ κανὼν τῆς ἐκκλησίας, regula ecclesiastica); 5) das Gesetz als bindende Norm des Verhaltens überhaupt. Wir vermissen nun zuvörderst in dem Eingange dieses Kapitels, wie auch im Verlaufe desselben, einen bestimmten Begriff von kirchlicher Norm, sowohl im Allgemeinen als auch im Besondern. Diese Begriffsbestimmung durfte um so weniger übergangen werden, eines Theils um in der Aufnahme kirchlicher Normen sicher zu sein, als auch andern Theils, um die kirchlichen Normen im Allgemeinen von denen im Besondern unterscheiden zu können. Wir werden sehen, von welchem nachtheiligen Einflusse die Unterlassung jener Begriffsbestimmung auf die ganze Darstellung gewesen ist. Mag immerhin der Reichthum uud die Mannigfaltigkeit des vorliegenden historischen und kritischen Materials bei dem gegenwärtigen Werke die Aufmerksamkeit des Verfassers in hohem Grade in Anspruch genommen haben; so dürfen aber gerade, je größer und reichhaltiger irgend ein positives Material ist, um so weniger die leitenden und sichtenden Grundsätze außer Acht gelassen werden, um mögliche Einheit und Ordnung in das Ganze zu bringen und Falsches von dem Wahren auszuscheiden. Anbelangend das Gewissen, als die erste kirchliche Norm im Allgemeinen, darf man gewiß mit vollem

Grunde fragen, ob denn auch das Gewissen im Allgemeinen als eine kirchliche Norm bezeichnet werden könne? Wir sind der Meinung, daß diese Frage, in welcher Bedeutung kirchliche Norm auch immer betrachtet werden mag, verneint werden müsse. Bevor wir uns aber auf eine Begründung unserer Meinung einlassen, setzen wir die eigenen Worte des Verf. über das Gewissen selbst hieher. Diese lauten: „allen Menschen, auch den Heiden, hat Gott die natürliche Stimme des Gewissens, das Bewußtsein von Recht und Unrecht eingeflanzt, gleichsam ein ungeschriebenes natürliches Gesetz." In einer Note bezieht sich der Vfr., und gewiß aus keinem andern Grunde, als zum Beweise dieses Satzes, auf mehre Stellen des Briefes an die Römer 3, 14. 15. u. 7, 23; Jeremias 31, 33.; den Irenäus cont. haeres. IV, 15.; den Clemens von Alexandrien admonit. ad gent. (app. col. 1668. p. 71.); den Tertullian de coron. c. 6. adv. Iudaeos c. 2.; den Origenes contr. Cels. I, 4. V, 37. in Numer. homil. X. in fin. — Const. app. VI, 19. 25. (VIII, 12.); den Sophokles: Antigon. V. 452.; und endlich den Cicero pro Milon. c. 4. Hiergegen müssen wir vor Allem erinnern: ob es ein Gewissen im Menschen gebe, und von welcher Form und von welchem Inhalte dasselbe sei, ist durchaus eine psychologische und philosophische Frage. Zudem ist das Gewissen einseitig bezeichnet worden, indem seine Thätigkeit lediglich auf das Gebiet des Rechts und des Unrechts beschränkt worden ist. Das wahre Gebiet des Gewissens ist jenes des Guten und Bösen, wozu natürlich das Recht und auch das Unrecht gehört. Unter Gewissen muß, zufolge einer richtigen Bestimmung, gedacht werden das unmittelbare moralische Bewußtsein im Menschen, oder das unmittelbare Bewußtsein des jedesmaligen Sollens und Nichtsollens. Mögen endlich die angeführten Auctoritäten ein Gewissen im Menschen anerkennen; so besagen sie durchaus nicht, daß dasselbe eine kirchliche Norm sei; und falls sie dasselbe auch sagten, so würde dieses mit Ausnahme des Ausspruches des Apostels Paulus, nichts beweisen. So sehr auch jeder Mensch verpflichtet ist, nach

dem jedesmaligen Ausspruche des Gewissens zu handeln; so kann dasselbe dennoch seiner Natur nach eine kirchliche Norm nicht werden. Wenn wir auch der Meinung sind, daß das Gewissen niemals irre, sondern der Irrthum allzeit in einem vorhergehenden Urtheile des Verstandes liege; so müssen wir doch bemerken, daß die Aussprüche des Gewissens sich allzeit nach der vorhergehenden Erkenntniß richten. So verschieden daher die Erkenntnisse in einzelnen Fällen sind; eben so verschieden müssen auch nothwendig die Aussprüche des Gewissens sein. Das Gewissen als kirchliche Norm müßte nothwendig alle kirchliche Gemeinschaft aufheben. Wie wahr dieses allgemein anerkannt wird, erhellt aus allen Redensarten über Gewissensfreiheit und Gewissenszwang. In welchem Verhältnisse aber die Aussprüche des Gewissens zu kirchlichen und zu positiven Normen überhaupt stehen, dieses zu bezeichnen ist hier nicht unsere Aufgabe.

(Fortsetzung folgt.)

Praelectiones theologicae, quas in Collegio Romano S. I. habebat Ioannes Perrone e Societate Iesu, in eodem Collegio Theol. Prof. Vol. IV. et V.

Seit der Anzeige des dritten Bandes des vorliegenden Werkes im 25. Hefte dieser Zeitschrift, sind noch drei weitere Bände desselben erschienen: wenigstes sind dem Referenten bis jetzt nur diese drei weiteren Bände zu Gesichte gekommen; von denen jedoch gegenwärtig nur die beiden erstern unsern Lesern in einer kleinen Anzeige bekannt gemacht werden sollen.

Rezensent wünschte sehr, über den wissenschaftlichen Werth dieser beiden Bände ein günstigeres Urtheil fällen zu können als das war, welches er über die drei ersten, besonders über den zweiten und dritten (19. u. 25. Heft), fällen zu müssen geglaubt hat. Aber leider ist ihm das unmöglich;

vielmehr muß er sein dießfälliges Urtheil noch herabstimmen und den wissenschaftlichen Werth dieser beiden Bände noch niedriger als der früheren anschlagen.

Um dem Leser zu beweisen, daß dem Werke des Herrn P. hierin kein Unrecht geschehe, glaubt Referent nichts Besseres thun zu können, als wenn er denselben ein wenig in die innere Oekonomie der beiden Bände, die uns jetzt beschäftigen sollen, blicken läßt.

Den Inhalt des IV. Bandes bildet die Lehre von der Inkarnation und von der Verehrung der Heiligen. „Continet tractatum de Incarnatione et de cultu Sanctorum" — heißt es auf dem Titelblatte desselben. Referent muß hier gleich fragen, welche verwandtschaftliche Beziehung doch beide Traktate — de Incarnatione et de cultu Sanctorum — zu einander haben, daß sie in dieser Aufeinanderfolge miteinander verbunden werden? Etwa die, daß der menschgewordene Sohn Gottes cultu *latriae*, die Heiligen dagegen nur cultu *duliae* zu verehren sind? Wenigstens ist eine andere nähere schwerlich aufzufinden. Perrone gibt aber auch nicht einmal dieses als Grund an, warum er den Traktat de cultu Sanctorum auf den Traktat de Incarnatione folgen läßt; sondern er gibt ihm diese Stelle aus keinem andern Grunde, als weil er „passim tanquam appendix quaedam tractatus de Incarnatione" angesehen zu werden pflegt: gewiß der schlagendste Beweis, daß Perrone nichts weniger als eine tiefe Einsicht in den Organismus der katholischen Dogmen hat; er würde sonst dieser Abhandlung eine ganz andere Stelle angewiesen haben.

Uebergehen wir für jetzt den Traktat de cultu Sanctorum als doch nicht hieher gehörig; und werfen wir einen prüfenden Blick auf den Traktat de Incarnatione. Perrone theilt diesen Traktat in zwei Theile. In dem ersten handelt er über den Messias, dessen Verheißungen und deren Erfüllung in Jesu von Nazareth; im zweiten handelt er über die Person und das Werk des Erlösers Jesu Christi. Alles in der be-

reits bekannten Perrone'schen (zusammenstoppelnden) Manier. Ohne Zweifel eine Folge dieser höchst unwissenschaftlichen Methode ist, daß er über den descensus Christi ad inferos num. 277. nichts weiter zu sagen weiß, als daß Christus nach seiner Seele in die Unterwelt hinabgestiegen sei; und daß dieses nicht einmal ex professo, d. h. um ex professo über diesen Gegenstand zu handeln, geschieht, sondern bloß incidenter, zu einem andern Zwecke, Behufs der Nachweisung nämlich, daß das Wort Gottes eine vernünftige menschliche Seele gehabt habe. Wie, es sollte sich nichts mehr und weiter über den Glaubensartikel „descendit ad inferos" sagen lassen, als was Perrone darüber vorbringt? Der descensus Christi ad inferos sollte in keiner wesentlichen Verbindung mit dem gesammten Erlösungswerke stehen? Derselbe sollte nicht wenigstens für die verstorbenen Gerechten des A. B. von Wichtigkeit sein und daher mit zu dem Ganzen des Erlösungswerkes gehören? Wahrlich, dann hätte der Apostel Petrus ohne Wahrheit behauptet, Christus sei nach seinem Tode am Kreuze zu den Geistern im Gefängnisse, den einst Ungläubigen, in den Tagen des Noe, hingegangen, und habe denselben das Evangelium, d. h. die frohe Botschaft von dem vollbrachten Erlösungswerke, verkündigt, auf daß sie, von Menschen zwar gerichtet nach dem Fleische, bei Gott aber leben im Geiste! I. Petr. 3, 19. 20. 4, 6. Also wieder ein Beleg, daß Perrone nichts weniger als eine tiefe Einsicht in den Organismus der katholischen Dogmen hat. Auffallen, ja sehr auffallen muß es auch, daß in diesem Traktat der immerwährenden Jungfrauschaft Mariens mit keiner Sylbe gedacht wird. Und doch sprechen die Väter (um von der h. Schrift zu schweigen) so einstimmig für die immerwährende Jungfrauschaft Mariens, daß dieselbe auf diesen Grund hin sogar noch einmal als Dogma von der Kirche aufgestellt werden könnte. Dagegen widmet Perrone dem Cultus Sacratissimi Cordis Iesu fünfzehn volle Seiten! Im Vorbei-

gehen sei bemerkt, daß auch der Artikel über die unbefleckte Empfängniß Mariens (vol. III. num. 405.) ganz kurz, mit bloßer Anführung der Worte des h. Augustin lib. de natura et gratia Cap. 36. *) und des Concilii Trident. Uss. 5. can. 5. abgethan ist; als ob sich keine weiteren Fragen darüber aufwerfen ließen, welche in einem Werke von dem Umfange des Perrone'schen, doch wohl beantwortet zu werden verdienten. — Höchst mangelhaft und ärmlich ist die Abhandlung über das Erlösungswerk. Nur über die stellvertretende Genugthuung Jesu Christi ist Rede, als ob dessen Lehre und Beispiel nichts zur Erlösung der sündigen Menschen aus Sünde und Tod beitrügen; als ob nicht wenigstens über das Lehramt und Beispiel Jesu Christi, als des die Gott- und Menschheit in sich vereinigenden Subjektes, etwas ganz Besonderes zu sagen wäre: Perrone könnte in dieser Hinsicht viel von dem Theologen lernen, welchen er überall, wo er auf ihn zu sprechen kommt, auf die schnödeste und ungerechteste Weise behandelt. Und die Genugthuung selbst, in welcher verkehrten Stellung tritt sie uns nicht bei Perrone entgegen! Statt die Genug-

---

*) Welche Stelle übrigens gar nicht über die Freiheit der seligsten Jungfrau von der Erbsünde, sondern bloß über ihre Freiheit von wirklichen Sünden spricht, wie das selbst aus den von Perrone angeführten Worten erhellt. Denn wenn Augustin sagt: „Propter honorem Domini nullam prorsus habere volo quaestionem" — nämlich von der Jungfrau Maria in Absicht auf Sünden; und dann als Grund dafür vorbringt: „Inde (aus der h. Schrift) enim scimus, *quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum*, quae concipere ac parere meruit eum, quem constat nullum habuisse peccatum;" was ist da klarer, als daß Augustin von Maria bloß in Absicht auf wirkliche Sünden spricht! Von wirklichen Sünden, sagt Augustin (nach dem Kontexte) „sei noch kein Heiliger auf Erden ganz frei geblieben; weßwegen sie alle nöthig gehabt zu Gott zu flehen: Vergib uns unsere Schulden — nur von Maria wolle er in dieser Hinsicht keine Rede haben.

thuung Jesu vor dessen Priesterthum abzuhandeln und daraus (wie auch aus dessen Lehramt und Beispiel, was er uns Menschen gab), dann dessen Priesterthum abzuleiten, wird zuerst in einem eigenen Kapitel vom Priesterthum und dann in einem eigenen Kapitel von der Genugthuung gehandelt, ohne alle Angabe, ob und in welchem Verhältnisse beide zu einander stehen! Abermal ein Beleg, daß unserm Verfasser alle tiefere Einsicht in den organischen Zusammenhang der christlichen Dogmen gänzlich abgeht. Einzelnheiten dieses Bandes müssen wir übergehen, um noch Raum für einige Worte über den folgenden Band zu behalten.

Der V. Band der Perrone'schen Prälektionen handelt (mit Ausnahme des letzten Viertels, welches über die Sakramente im Allgemeinen spricht, und für jetzt übergangen werden soll) in drei Theilen von der Gnade: im ersten von der aktuellen, im zweiten von der heiligmachenden, und im dritten von dem Verdienste. Im Allgemeinen gilt von diesem Bande, was über den vierten und die früheren Bände bemerkt worden: der wissenschaftliche Werth desselben ist nicht hoch anzuschlagen, obwohl nicht geleugnet werden soll, daß darin einzelne gute Sachen vorgebracht werden. Nur über zwei Punkte (einen historischen und einen dogmatischen) will Referent einige Bemerkungen machen. Num. 69. de gratia behauptet Perrone, die Pelagianer (und auch die Semipelagianer) hätten die Nothwendigkeit der gratia *illustrationis* sive *intellectus* zum Glauben (zum Anfange des Glaubens) zugelassen, und nur die Nothwendigkeit der gratia *inspirationis* sive *voluntatis* zum Glauben geleugnet. Diese Behauptung widerspricht aller Geschichte. Nein, Pelagius und seine Anhänger wollten von keiner Gnade als nothwendig zum Glauben wissen, weder von einer den Verstand erleuchtenden, noch von einer den Willen kräftigenden Gnade — verstehe: von einer solchen innern, wovon ja die Rede ist; — vielmehr lehrten sie geradezu: der Mensch

vermöge schon allein mit den ihm anerschaffenen Kräften, also schon als bloßer Naturmensch, sein Heil zu wirken. Wenn Pelagius später, gedrängt von seinen Gegnern, die Bedingung hinzufügte: wenn die Erkenntniß des Gesetzes durch äußere Belehrung hinzukomme; so verstand er darunter nicht einmal eine Belehrung durch übernatürliche Offenbarung; sondern er meinte bloß dieses: wie das Böse von Außen, durch schlechte Grundsätze und böse Beispiele, an den Menschen gebracht werde, so bedürfe auch der Mensch zu seiner Wiederherstellung keines andern als eines bloß äußern Mittels, nämlich der Belehrung und des zum Guten anreizenden Beispiels — woher auch Beides immer komme; und selbst eine solche Belehrung und ein solches Beispiel schien Pelagius nicht für absolut nothwendig zum Glauben gehalten zu haben. Daß Pelagius wirklich keine übernatürliche innere, ja nicht einmal eine übernatürliche äußere Gnade (nämlich jene Erleuchtung des Verstandes durch eine übernatürliche äußere Offenbarung) gemeint habe; erhellt aus den Schriften des h. Augustinus, seines vorzüglichsten Gegners, so wie aus den gegen ihn gerichteten Entscheidungen der gleichzeitigen Konzilien. Augustin sagt z. B. de grat. Cap. 24: „Non *lege* atque *doctrina*, insonante *forinsecus* (was eben Pelagius lehrt), sed *interna*, atque occulta, mirabili, atque ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum, non solum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates.“ Und das Concilium Diospolitanum vom J. 415 verdammte folgenden Satz des Pelagius: Gratia Dei atque adiutorium non ad singulos actus datur, sed *de libero est arbitrio*, vel in *lege* atque *doctrina*.“ — Num. 473. de gratia rechnet Perrone zu den Objekten, worüber in den Schulen ohne Verstoß wider den Glauben gestritten werde. (quae libere in scholis agitantur), auch dieses: „Utrum gratia (*sanctificans*) *per modum habitus* inhaereat animae iusti, vel potius sit ipsa *gratia actualis*, quae iugiter influat in animam iusti eamque foecundam efficiat;“ und macht dann

dazu eine merkwürdige Note, die bereits in dieser Zeitschrift, Heft 32. S. 166—7, angeführt worden. Obwohl nun Perrone in dieser Note ausdrücklich sagt, nur die „minus periti in rebus theologicis" könnten es sich beigehen lassen, als häretisch oder irrig die Lehre derjenigen zu verleumden, welche keine Unterscheidung zwischen habitualer und aktualer Gnade anerkennen (vgl. jedoch hierüber die genannte Zeitschrift a. a. O. in der Note), und die Rechtfertigung durch die aktuale Gnade bewirkt und vermehrt werden lassen; so sucht er doch Nr. 505 diese Lehre als unvereinbar mit den Aussprüchen der Schrift und der Kirche darzustellen, und die Ansicht als die richtige geltend zu machen, welche die rechtfertigende (heiligmachende) Gnade per modum habitus der Seele inhäriren läßt. Er stützt sich auf folgende Gründe, die wir einer kurzen Prüfung unterwerfen wollen. „Tunc homo efficitur formaliter iustus, quando ex Deo nascitur et filius Dei constituitur; ergo per eandem gratiam iustificatur, per quam ex Deo generatur et constituitur filius Dei. Iam vero gratia per quam homo ex Deo generatur, est habitualis et permanens. Etenim I. Ioan. 3, 9. dicitur: *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.* Ac iterum, Ioan. 14, 23.: *Ad eum veniemus* (per gratiam), *et mansionem apud eum faciemus.*" Daß die Gnade, wodurch der Mensch aus Gott geboren, und also gerechtfertigt wird, habitual sei, *per modum habitus* (in dem Sinne der H. P.) der Seele einwohne oder inhärire, folgt, so viel wir sehen können, aus den angeführten Schriftstellen keineswegs. Unter dem Samen Gottes, welcher in dem aus Gott Geborenen bleibt, versteht wenigens der h. Augustin (über I. Joh.) die Liebe; wie soll nun aber daraus, daß die Liebe in dem aus Gott Gebornen bleibt und darum (so lange sie nämlich in ihm bleibt) bei ihm von keiner Sünde Rede sein kann, wie soll daraus, fragen wir, folgen, daß die rechtfertigende oder heiligmachende Gnade *per modum habitus* (im Sinne des Perrone und vieler ältern Theologen),

der Seele desselben inhärire? . . . Eben so wenig folgt dieses aus der zweiten Stelle; wie wohl Jeder sieht. Nur so viel ist nach diesen Schriftstellen richtig, daß der Zustand der Gerechtfertigten und Geheiligten ein bleibender (wenigstens längere Zeit hindurch) sei; ob aber dadurch, daß die Gnade seiner Seele per modum habitus inhärire, oder in anderer Weise, das läßt sich aus diesen und andern ähnlichen Stellen nicht ersehen. Hören wir Herrn Perrone weiter; „Haec praeterea doctrina confirmatur ex Conc. Viennensi, cuius verba superius retulimus, atque ex Concilio Tridentino, quod, sess. VI., utitur passim voce *inhaeret*, loquendo de gratia sanctificante, qua iustificamur, et praeterea, cap. 7., docet iustificationem esse renovationem interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum; cap. 11. addit, gratiam iustificationis non omitti per venialia peccata et, Cap. 16., acceptam gratiam aliquos iustificatos perpetuo conservare; sensit igitur, gratiam iustificantem esse aliquid permanens.“ Auch diese Hinweisungen beweisen für Perrone's Sache nichts; — sie beweisen zunächst nur, daß der Zustand des Gerechtfertigten ein (wenigstens längere Zeit hindurch) bleibender Zustand sei; ob er aber das sei durch eine seiner Seele *per modum habitus* inhärirende Gnade, oder in einer andern Weise (etwa z. B. dadurch, daß Gott um Jesu Christi willen dem Menschen sein Wohlwollen zuwendet, und alle zum heilsamen Wollen und Thun erforderliche aktuelle Gnade ertheilt); das läßt sich daraus mit Nichten ersehen. Ueber die Stelle des Concilii Viennensis insbesondre ist das Erforderliche im 25. Hefte dieser Zeitschr. S. 89—91 gesagt worden. Es ist ferner gar nicht wahr, daß der Ausdruck *inhaeret* in den Tridentinischen Beschlüssen über die Rechtfertigung „passim“ von der heiligmachenden Gnade gebraucht werde. Cap. 7. u. Can. 11. wird derselbe von der Liebe Gottes, welche durch den h. Geist in unsere Herzen ausgegossen werde, gebraucht; Cap. 16. heißt es allerdings, die Gerechtigkeit, wodurch wir gerechtfertigt werden, sei auch unsere Gerechtigkeit zu

nennen, weil sie uns inhärire — nämlich im Gegensatze zu der bekannten, von Luther gelehrten Gerechtigkeit; wer kann aber hieraus beweisen, daß die gratia iustificans (sanctificans) *per modum habitus* unseren Seelen inhärire? Noch viel weniger beweist, was Perrone aus Capp. 7. 11. u. 16. anführt. Vgl. 25. Heft dieser Zeitschr. S. 85—89. Perrone schließet mit den Worten: „Sane parvuli et perpétuo amentes, dum baptizantur, accipiunt gratiam et virlutes; atqui eam non recipiunt per modum motionis ad operationem, cuius incapaces sunt; ergo per modum habitus. Quae quidem postrema ratio ineluctabilis prorsus est.“ Also das ist entscheidend für Herren Perrone: daß die Kinder, wenn sie getauft werden, die Gnade und Tugenden empfangen, diese aber doch nicht per modum motionis ad operationem, deren sie nicht fähig sind, empfangen können; daraus soll unabweislich folgen, daß sie die Gnade und die Tugenden per modum *habitus* empfangen. Aber wie wäre es, wenn nämlich die unmündigen Kinder durch die Taufe die Gnade und Tugenden in der Weise erhielten, daß Gott denselben um Jesu Christi willen sein Wohlwollen und Wohlgefallen, das sie wegen der ihnen angeerbten Sündhaftigkeit nicht haben, wieder zuwendete und von nun an den feststehenden Willen hätte, ihnen von dem ersten Augenblicke der erwachenden Vernunft an alle zum heilsamen Wollen und Thun erforderliche aktuelle Gnade zu ertheilen? Wäre dann die heiligmachende Gnade auch noch nothwendig als eine qualitas animae per modum *habitus* inhaerens zu denken? Oder ist diese Vorstellung verwerflich? Verwerflich in Widerspruch mit Perrone's eigenen früheren Einräumungen? . . . .

Beim Schlusse dieser Anzeige muß Referent ein früher ausgesprochenes Wort zurücknehmen. In der Rezension des zweiten Bandes vorliegenden Werkes (im 19. Hefte) gedachte er mit Anerkennung einer ziemlich ausgebreiteten Kenntniß deutscher Literatur, welche Perrone besitze; obwohl er auch schon damals gewisse Zweifel daran nicht unterdrückte.

Unterdessen sind aber über die Quellen der dießfälligen Perrone'schen Erudition so unerwartete Aufschlüsse — besonders durch den Perronius Vapulans und Laokoon — gegeben worden, daß es Perrone zu bereuen haben dürfte, den Kenner der deutschen Literatur gespielt zu haben.

Die zwei hier zur Anzeige gebrachten Bände des Perrone'schen Werkes liegen sammt den früheren in einem mit Erlaubniß des Verfassers zu Löwen veranstalteten Nachdrucke vor uns. Auf dem Titelblatte heißt es: „Editio Lovaniensis, diligenter emendata, et variis accessionibus ab auctore locupletata.“ Gegen das diligenter emendata ließe sich viel erinnern. Außer vielen Druckfehlern haben sich auch viele Sachfehler, die gewiß keine Druckfehler sind, eingeschlichen. So wird, um nur einen zu nennen, Vol. V. pag. 173. eine Stelle des h. Augustin, welche sich in dessen Schrift de natura et gratia cap. 26. befindet, so citirt: *lib. 1. cap. 2.* Noch mehr ließe sich gegen das variis accessionibus ab autore locupletata erinnern. Allerdings kommen einige Accessionen in dem Werke vor; ob dieselben aber alle als Bereicherungen des Werkes anzusehen seien, ist eine andere Frage. Vol. I. p. 233. kommt wenigstens eine Accession vor, welche die leider schon mehr als zu viel bekannte Verleumdungssucht ihres Urhebers aufs neue dokumentirt, und daher wohl schwerlich als eine wahre Bereicherung des Werkes wird betrachtet werden können.

Die christliche Moral. Als Antwort auf die Frage: Was wir thun müssen, um in das Reich Gottes einzugehen. Von Dr. Joseph Ambr. Stapf, Domkapitular und Konsistorialrath zu Brixen, emeritirtem Professor der Moral und Erziehungskunde. Vierter Band. Innsbruck, in der Wagner'schen Buchhandlung. 1842. VIII. 216 S. und 28 S. Register.

Mit diesem vierten Bande ist dieses Lehrbuch vollendet. Der Verf. hat also in etwa 3½ Jahren ein System der

Moraltheologie ausgearbeitet und vollendet. Bei keiner theologischen Wissenschaft ist die Begründung und Ausführung oder Einrichtung derselben schwieriger. Der Verf. aber hat sich die Anführung von Eintheilungsgründen und den Beweis derselben fast überall ersparen zu dürfen geglaubt, und mußte dies auch seinen Lesern vorenthalten; denn eine so gründliche Arbeit liefert man bei den heutigen Anforderungen an die Wissenschaft und dem gegenwärtigen Standpunkte derselben nicht füglich in 3½ Jahren. Wir wollen hieraus dem Verf. keinen Vorwurf machen, denn warum sollte nicht auch er von seinen Hochgebirgen in die gemeine Ebene hinabsteigen dürfen und den breiten Weg derjenigen wandeln, die zum gemeinen Besten nicht bloß Predigten, Gebetbücher und Kinderschriften, sondern auch selbst Lehrbücher der Dogmatik, Kirchengeschichte u. s. w. fabrikmäßig produziren und nur so von sich abschütteln, zumal da der Verf. von vorn herein erklärt hat, daß er in wissenschaftlicher Beziehung lieber an- und ausgetretene Wege wandle. Freilich könnte man vom Verf. mehr Gefühl für die Ehre und Würde der Wissenschaft verlangen; aber kaum möchte dies jemals schwieriger zu behaupten und zu erhalten gewesen sein, als in der gegenwärtigen Zeit, wo die moderne Philosophie und Wissenschaft das Radikal und erste Element aller Wissenschaft, die Sprache, so verbabelt und dadurch den allgemeinen Geist des Denkens so verfiebert hat, daß er zwischen Schein und Sein kaum mehr unterscheiden kann, und in dem sonst so strengen Reiche der Logik und Metaphysik die Anarchie immer allgemeiner zu werden droht. In der katholischen Theologie ist es nun in Deutschland auch schon dahin gekommen, daß, wenn man nur eine unbedingte Hingebung gegen den h. Stuhl affektirt und gewisse praktische Zeitrichtungen und Andachtsübungen begünstigt, einem solchen die sonstigen Dogmen und Lehren zu willkürlicher Behandlung und Mißhandlung preisgegeben werden, indem man auch hier anwenden zu wollen scheint: Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum; denn auch die Gönner und Freunde dieser modernen Theologen

wissen und bemerken recht gut, wie vieler Sünden gegen die gesunde Vernunft und Lehre sie sich schuldig machen. Zu den Freunden der modernen Richtung gehört auch der Verf., obwohl er derselben seiner innern Gesinnung nach nicht angehört, vielmehr ihm dieser gegenüber das Vernünftige und Orthodoxe oft noch zum Bewußtsein kommt. Oft jedoch hat er sich von dem frommen oder poetischen Schein und Laut einzelner Lehren und Ausdrücke hinreißen lassen, sie zu adoptiren, und namentlich bewegt er sich auch gern in dem flitter- und schlotterhaften Modestaat dieser Richtung. Was das Flitterhafte betrifft, so ist der Verf. in diesem IV. Bande zwar viel gemäßigter als in den früheren, namentlich dem ersten, und spricht dadurch auch viel mehr zum Herzen, während dies früher beständig durch Reflexion über die so unzeitig herbeigekünstelten Redeblumen und Gemüthlichkeiten fortwährend wieder abgekühlt und dem Verdachte Raum gegeben wurde, es seien für die vorgetragenen Lehren keine besseren Beweise, als solche rhetorische Ueberredungen vorhanden. Das Schlotterhafte und Nachlässige des Verfassers zeigt sich überhaupt in der ganzen Anlage seines Systems. Es ist in einen ersten und zweiten Theil eingetheilt, der erste Theil in A und B; B wieder in einen ersten und zweiten Theil, dieser in zwei Abschnitte, und der zweite Abschnitt wieder in A und B; so daß A und B neben einander Abtheilung, Unterabtheilung und Unter-Unterabtheilung bilden. Außerdem wird die Einleitung mit in die Eintheilung hereingezogen, und als A von den Korollarien B unterschieden. Die untersten Abtheilungen sind Hauptstücke und Paragraphen, deren Co- oder Subordination fast nirgends begründet wird, und in den meisten Fällen auch nicht oder nur sehr wenig sichtbar ist. Da der Verf. vorher nirgendwo eine Uebersicht des von ihm hier bearbeiteten Feldes gegeben hatte und man bei seiner Bearbeitungsweise nicht wissen konnte, wohin und bis wie weit sich dasselbe erstrecken würde, so konnte man sich erst hinterher diese Orientirung über dasselbe verschaffen. Der Verfasser muß sich für sehr ver-

traut mit seinem Publikum halten, daß er vor demselben, selbst in einem wissenschaftlichen Werke, in solchem Negligé zu erscheinen wagt, und in der That ist dies auch von seinen vielen Lobrednern nur im „Katholiken (Juni-Heft 1842) gerügt.

Der vorliegende IV. Band enthält den zweiten Theil der christlichen Moral, die christliche „Asketik." So und nicht Ascetik, schreibt der Verf. überall dies Wort, und macht darnach den griechischen Ursprung desselben unkenntlich, wie diese Schreibart des Verf. dann auch etymologisch und grammatisch unrichtig ist. — Ob man einem Moralsysteme noch einen besondern Anhang über die Ausübung der Tugend und die Tugendmittel beifügen will, muß natürlich jedem Verf. selbst überlassen bleiben, obwohl man nicht einsieht, wie eine Moral vollständig ist und was sie nützt, wenn sie nicht auch die Tugendmittel kennen und anwenden lehrt. Die Anwendung der Tugendmittel ist schon selbst Tugend und Forderung des Moralprinzips. Es sind daher entweder vielfache Wiederholungen oder ein beständiges Vor- und Rückgreifen in der Behandlung des Inhalts der Moral unvermeidlich, und so findet man dies auch hier besonders häufig. Ein wissenschaftliches System aber wird durch nichts mehr gestört und verwirrt, als durch ein solches Verfahren. Hiedurch soll aber nicht ausgeschlossen werden, die Ascetik monographisch zu behandeln, was von Vielen mit großem Erfolge geleistet ist. Eine solche selbstständige Behandlung der Ascetik möchte auch schon dadurch als geeigneter erscheinen, daß die Moral mehr didaktisch und demonstrativ, die Ascetik aber mehr paränetisch zu halten ist, wie der Verf. dies ganze Werk überhaupt gehalten hat. — Wie wenig übrigens auch der Verf. die Ethik und Ascetik auseinander hält, ergibt sich hier aus diesem IV. Bande gleich Anfangs. S. 1 beginnt er: „die christliche Moral soll die Frage beantworten, was wir thun müssen, um das Reich zu besitzen, welches uns vom Vater u. s. w." S. 2 wird die Ascetik als die methodische Anleitung betrachtet, was wir thun sollen, damit

das Reich Gottes zu uns komme und in uns vollendet werde. Nach S. 1. erfordert die Moral „daß wir die uns angebotene Gnade und Wahrheit ergreifen und sie in Gesinnung und That, in das Leben umsetzen.“ Nach S. 2. ist die Ascetik „die Anweisung zu einem echt christlich-frommen Leben.“ Diesen Erklärungen zufolge, sind also die Ethik und Ascetik bloße Synonyma. Genauer hatte der Verf. die Ascetik schon Bd. I. S. 180 bestimmt und unterschieden. Bevor wir die etwaigen näheren Bemerkungen über den Inhalt dieses Bandes folgen lassen, ist es nothwendig, auf eine Bemerkung des Verf. in der Vorrede Rücksicht zu nehmen. Er dankt hier seinen Geistesverwandten für die günstigen Rezensionen, und fügt dann hinzu: „Aber auch rauhe und hart anfahrende Stimmen vernahm ich.“ Vermuthlich ist hiemit auch die Rezension des ersten Bandes in dieser Zeitschr. gemeint. Hinsichtlich dieser Stimmen erklärt der Verf. hier ein- für allemal, daß er ihnen von Herzen verzeihe; gerne ließ er sich die Ausstellungen in Hinsicht der Sprache und technischen Anordnung gefallen; nur seinen kirchlichen Sinn sollten sie ihm nicht verargen, denn dies würde nicht ihm, dem Verf., sondern den Stimmen selbst zur Unehre gereichen. „Falls nun auch wir zu diesen Stimmen gehören, so haben wir in Ansehung des letzteren Punktes zunächst zu bemerken, daß wir dem Verf. unseres Wissens seinen kirchlichen Sinn nicht verargt, sondern nur abgelehnt haben, das alles als Stimme der Kirche anzusehen, was er dafür ausgeben will, und namentlich das, was er petro-apostolisches Lehramt nennt, und die Kirche unbedingt für identisch zu halten. Der Verf. sagt S. 73.: der gute Katholik greife nach keinem Erbauungsbuche, ehevor er sich überzeugt habe, daß die Kirche es, wenn nicht ausdrücklich, doch stillschweigend gutgeheißen habe. Der Verf. kann hier, wie sich auch aus Parallelstellen in den früheren Bänden ergibt, nur bischöfliche Approbationen gemeint haben, denn allgemein kirchlicher Approbationen erfreuen sich nur die Symbola und die Canones der allgemeinen Concilien, und selbst päpstliche Approbationen haben nur sehr wenige Bü-

cher. Wenn nun aber bischöfliche Approbationen schon kirchliche sein sollen, so widerspricht sich die Kirche oft selbst. Wir haben auch die Orthodoxie des Verf. gegen sein eigenes Buch in Schutz genommen, und aus den Widersprüchen in demselben nachzuweisen versucht, daß der Verf. die moderne pantheistische Sprache nur so mit- und nachspreche, weil sie Mode sei, und sie nicht de thesauro suo hervorbringe. Wir haben auch seine Frömmigkeit in ihren Ehren und Würden belassen, und uns nur gegen einige Extravaganzen und Condescendenzen erklärt. Wenn uns nun der Verf. seine Verzeihung anbietet, so sieht dies ganz aus, wie pietistischer Hochmuth, der sich darüber entzürnt, daß man einen Heiligen Gottes in seinen Privatmeinungen betrübt hat, wo er dann seine Salbung von Oben dadurch zeigt, daß er in Ermangelung von Bekehr-, Besserungs- und Widerlegungsmitteln großmüthig seine Verzeihung anbietet. Welche Sünde soll uns hier denn verziehen werden? — Aber auch selbst jetzt bleiben wir noch bei unserer guten Meinung von der Frömmigkeit und Aufrichtigkeit des Verf. Wir halten diese Worte nur für eine Uebereilung und frommsentimentale rhetorische Floskel, wozu der Verf. veranlaßt wurde, weil wir sein individuelles frommes Gefühl einiger Mäßen verletzten. Soll aber die subjektive Frömmigkeit überall über Wahrheit und Wissenschaft stehen? soll sie nicht beleuchtet werden und erleuchtet sein dürfen? Wenn uns ferner der Verf. in der Vorrede mit dem Tag des Herrn und dem Feuer 1. Kor. 3, 13. droht, so bekennen wir frei und offen, daß wir beide sehr fürchten und gerne noch mehr fürchten möchten, und wünschen dem Verf. Glück zu seiner Sicherheit, daß seine Geistesrichtung oder sein Werk dann bestehen wird. Was nun aber noch das Verzeihen anbetrifft, so glauben wir noch, daß man dem Verf. diesseits mehr zu verzeihen hätte, als umgekehrt, wenn der Verf. sich nämlich errinnert, wie er so ganz ohne nähere Kenntniß der Sache eine Calumnie in die Welt geworfen hat, die bei dem Ansehen, das der Verf. in den Journalen seiner Partei genießt, wohl nicht ganz ohne

schlimme Folgen ist, besonders auch dadurch, indem solche Stimmen für Stimmen von Wissenden gehalten werden, und dann dazu dienen, die Gegenpartei über das einmal gefällte Urtheil fälschlicher Weise in guten Glauben zu setzen und zu beruhigen, und derselben dadurch den Anlaß und die Gelegenheit abzuschneiden, Gerechtigkeit zu üben und die verletzte Ehre wiederherzustellen, wodurch die Schuld und Sünde bleibend gemacht wird. Wir haben den Verf. auch über diese Calumnie entschuldigt. Zwar scheint der Verf. noch darauf zu bestehen; in wiefern er aber ein solches der Bulle Sollicita et provida ganz entgegen gefälltes Urtheil ohne Weiteres zu dem seinigen machen kann und darf, geht uns nichts an, wie denn auch sein Urtheil, da es bloßes Nachsprechen ist, weiter keinen Belang für uns hat. Wir geben hier dem Verf. nur noch zu bedenken anheim, ob man nicht neben dem kirchlichen Sinn auch noch den christlichen haben müsse, indem man doch auch wohl einen unchristlichen und unheiligen kirchlichen Sinn haben kann, wie denn auch unter den bekannten vier Kriterien der Kirche eins auch Heiligkeit (und Gerechtigkeit) fordert. Bekanntlich gibt es auch solche, die, wie man zu sagen pflegt, katholischer sein wollen als der Papst, und der bloß kirchliche Sinn hat sich oft genug nur durch Feuer und Schwert gezeigt.

Was nun die Abhandlung der Ascetik selbst betrifft, so handelt diese in sieben Hauptstücken über Bekehrung, Veredlung und Heiligung, Tugendmittel überhaupt, Tugendhindernisse, Förderungsmittel der christlichen Tugend, die schon im Begriffe derselben enthalten sind, die Sakramente und kirchliche Tugendmittel. — S. 2 soll die Wichtigkeit und Nothwendigkeit der Ascetik deduzirt werden. Aber sowohl hier, als unmittelbar vorher, wo der Verf. von dem Begriffe der Ascetik spricht, verwechselt er die wissenschaftliche Abhandlung der Ascetik und die ascetische Lebenspraxis, oder wirft sie durch einander, und beweiset vielmehr, statt die Nothwendigkeit dieser Abtheilung der Moral zu beweisen, nur die Vortrefflichkeit und Verdienstlichkeit, ein christliches Le-

ben zu führen. „Das, womit die Ascetik sich zunächst und unmittelbar beschäftigt, ist das Eine Nothwendige. Gelingt uns dieses u. s. w." Was das Eine Nothwendige ist und was uns gelingen soll, davon ist weiter nicht die Rede. Das „Eine Nothwendige" ist hier aber kein anwendbarer Ausdruck, denn er läßt unentschieden, ob hier ein Zweck oder ein Mittel gemeint ist. (Luk. 10, 42. ist vermuthlich nur Ein Gericht, Eine Speise gemeint). Hierauf folgt eine Vergleichung oder Darstellung der Ascetik als der vorzüglichsten Skulptur, Architektur, Tonkunst und des größten Heldenthums und eine Darstellung ihrer Nothwendigkeit für den Beichtvater, der hier aber nur als Vater, Arzt und Freund dargestellt wird, ohne seiner ernsteren Qualifikationen als Richter, Straf- und Bußprediger zu erwähnen.

Das I. Hauptstück. „Von der Bekehrung und Begnadigung des Sünders," enthält zwar viele unnöthige Worte und Wiederholungen, und darunter auch einige Unrichtigkeiten. Wir rechnen dazu nicht den hier neu erfundenen Ausdruck „heimholende Gnade," S. 6., welche von der „zuvorkommenden" unterschieden zu werden scheint, die in der That aber doch dieselbe sein muß; auch nicht den chemischen Ausdruck „gegenseitige Durchdringung" der Gnade und Freiheit, S. 7. obwohl solche Ausdrücke nur dazu dienen, klare und deutliche Verhältnisse in der Erkenntniß zu trüben und zu verwirren, und dadurch unnütze Abstractionen zu veranlassen. Irrig aber ist es, daß in dem Sünder vom Geiste Gottes zuerst das Fürwahrhalten der Offenbarung bewirkt werde. Dieses kann auch in dem Sünder bleiben. Was der h. Geist bewirkt, ist die Thätig- oder Lebendigmachung des Glaubens. Dann muß man auch dem h. Geiste vorbehalten, daß er die Erkenntniß der Sündhaftigkeit und Verwerflichkeit, die Furcht, das Vertrauen u. s. w., auch wohl ohne die positive Glaubenslehre oder auch wohl bei Menschen außerhalb des Christenthums bewirken könne. Bei der Bekehrung des Sünders sind auch nur bloß untergeordnete Beweggründe der Furcht und Dankbarkeit, nicht des sittlichen Gefallens an dem Gu-

ten und Heiligen und an Gott erwähnt. Insofern die Bekehrung von der Gnade abhängt, ist auch nicht bloß die plötzliche Bekehrung, sondern auch die langsame oder allmählige, ein Wunder der Gnade. Auch hängt die Plötzlichkeit oder Langsamkeit der Bekehrung eben so sehr oder wohl vielmehr nur von der schnellern oder langsamern Entschließung und Entscheidung, als von der Art und Weise der Gnade oder Gnadenwirkung ab, es sei denn, daß man nach Art der Jansenisten auch eine unzureichende Gnade annehmen wolle. Doch ist hiebei nicht zu leugnen, daß Gott die Gnadengaben bis zu einem gewissen Grade wohl steigert, nicht als wenn die vorhergehende für die Erreichung ihres Zweckes unzulänglich wäre, sondern um die Herzenshärte u. s. w. des Menschen unbeschadet der Freiheit desselben endlich doch zu überwinden, und die „entscheidende Krise," wie auch der Verf. S. 9 sagt, herbeizuführen. Was ferner der Verf. S. 10 sagt, daß dem Zurückkehrenden volle Begnadigung zugesichert sei, ihm die Sünden vergeben, er in seinem Innern erneuert, mit übernatürlicher Gerechtigkeit und Heiligkeit u. s. w., ist falsch, weil unvollständig, denn der Verf. hat hiebei nichts von den weitern Bedingungen der Sakramente und was dazu gehört, erwähnt. Taufe und Buße werden nur hinterher als neuer und besonderer Mittel erwähnt, nicht so sehr die eben genannten Zwecke, sondern die Zuwendung der Verdienste Christi zu erlangen. Wir führen dies hier nur als Beispiel an, wie der Verf. seine Darstellungen nur so von der Hand schlägt. — In dem §. S. 11. „Besserung des Lebens," wird die Bekehrung des Sünders in eine Central- und Total-Aenderung gesetzt, was sehr schwer zu fassen ist, denn die Central-Aenderung fordert, daß an der Peripherie des menschlichen Wandels Alles anders erscheine, wobei also das Centrum im Menschen bleibt, und dann, daß das Centrum aller seiner Begehrungen und Strebungen umgeändert werde. Der Verf. scheint hier in eine Konfusion der beiden Centren, Gottes als des Mittelpunktes des christlichen Lebens und des Menschen als eines Mittelpunktes seines Wirkens gerathen zu sein.

Eine Total-Aenderung aber sei die Bekehrung, weil die Central-Aenderung oder die innere Umwandlung (die doch auch schon an der Peripherie äußerlich erscheinen soll), nothwendig in der ganzen Aeußerlichkeit hervortreten müsse; denn wenn das Herz wahrhaft erneuert sei, so werde auch Blick, Gebehrde, Sprache und die ganze Handlungsweise erneuert. (Die dem Verf. in Beziehung auf Gott so beliebte Redensart oder Vorstellung von Peripherie und Centrum ist nichts anderes als ein pantheistisches Postulat, das in dieser Philosophie zur Darstellung der Wesensgleichheit von Gott und Welt dient. Vgl. Günther Januskōpfe Wien 1834. S. 408.) — Statt obiger trüglichen Aeußerlichkeiten nur für Auge und Ohr, hätte der Verf. das Außerliche einer Bekehrung vielmehr in dem Verhalten und Benehmen des Bekehrten überhaupt, in dem Vermeiden früherer Gesellschaften und Gelegenheiten, treuerer Pflichterfüllung, anderem Lebenswandel u. s. w. suchen und setzen sollen. Der Verf. weiß sich mit der Sprache der modernen Wissenschaft nicht anders zu verhelfen, wie David mit den Waffen Goliaths; sie ist ihm noch nicht natürlich. — Nur noch einzelne Punkte und Lehren, die uns beim Durchblättern aufgefallen sind, wollen wir kurz berühren. Im Folgenden hält sich der Verf., wie schon gesagt, auch mehr didaktisch, und nur selten rhetorisch, auch nicht immer genau und wissenschaftlich genug.

Der Hauptmangel der vorliegenden Moral ist der an Tiefe oder die Seichtigkeit derselben. Oft zwar wird der Liebe Gottes als des Verpflichtungsgrundes oder der Triebfeder unsers Verhaltens gegen ihn erwähnt, und zwar sowohl die Liebe Gottes, mit der er uns liebt, als auch die Liebe, mit der wir ihn lieben sollen. Warum wir aber Gott lieben sollen, was es ist, das ihn außer dem, daß er furchtbar, bewunderns- und lobenswürdig ist, auch so liebenswürdig und herrlich macht, darüber scheint dem Verf. wenig bewußt zu sein. Zwar erwähnt der Verf. oft genug der Güte Gottes als Grundes seiner Liebe, aber ganz unabhängig von seiner Heiligkeit. Was uns Gott zugleich so hochachtungs-

und liebenswerth macht, das ist seine Heiligkeit und die Handlungsweise seiner Heiligkeit. Gott will überall nur das Gute und Heilige, das der sittlichen Vollkommenheit Gemäße und Entsprechende. Was er will, will er, weil es gut und heilig ist, und nicht will er, daß es gut und heilig sei, weil er es will, denn er ist heilig und er stellt sich uns zum Muster vor, indem er sagt: „Seid heilig, denn ich bin heilig." Dieser Würde seiner Heiligkeit will er auch seine vernünftigen Geschöpfe theilhaftig sein lassen, und stellt darum auch ihnen die Zwecke seiner Heiligkeit und sich ihnen als Beispiel und Muster vor. Dieser ihnen bestimmten Würde gemäß behandelt er auch seine Geschöpfe. Obwohl er ihr Schöpfer ist und sie eigentlich nichts gegen ihn sind, so sieht er sie doch an und behandelt sie auch selbst mit aller der Achtung und Ehre, die ihnen nach ihrer erhabenen Bestimmung und Würde gebührt, als selbstständige sittliche Wesen. Er muthet ihnen nichts zu wider die Heiligkeit und Gerechtigkeit; indem er sie beseligen will, will er es nur auf dem Wege des sittlichen Verdienstes, und verlangt und will nicht, daß sie auf einem andern Wege ihm dienen und gefallen sollen; ihre Glückseligkeit will er ihnen nicht unverdient und aus Gunst, sondern aus Heiligkeit und Gerechtigkeit geben. Und damit selbst die Vorbedingung des sittlichen Verdienstes und der Gerechtigkeit des Menschen, die Gnade, nicht als Gabe der Gunst und Willkür, sondern der Treue und Gerechtigkeit gegeben werde, war Christus vom Anbeginn der ihm selbst gleiche Herr und König der Menschen, und Eiferer für sie und Liebhaber derselben bis in den Tod, der seine Gnade für sie als sein Recht und Verdienst von ihm verlangte und erhielt. Christus aber gibt wiederum seine Gnade nicht ohne das moralische Verdienst der Menschen, sie frei anzunehmen und die Bedingungen zu setzen, ihrer theilhaftig zu werden. Indem er erschien, um uns zu beseligen, begehrte er nicht, daß wir auf eine andere Weise das Verdienst seiner Erlösung erlangten und von ihm beseligt würden, als auf dem Wege des sittlichen Verdienstes. Ap-

paruit enim gratia Dei Salvatoris nostri omnibus hominibus erudiens nos, ut abnegantes impietatem et secularia desideria sobrie et iuste et pie vivamus in hoc seculo, exspectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi, qui dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret ab omni iniquitate et mundaret sibi populum acceptabilem, sectatorem bonorum operum. Haec loquere et exhortare et argue cum omni imperio. Tit. II, 11—15. So will Gott auch bei seinem Gerichte die Menschen nicht nach seinem Rechte, sondern nach ihren eigenen Werken und Verdiensten richten, nicht nach dem Ansehen der Person, sondern nach dem sittlichen Werthe verfahren. Diese heilige Liebe Gottes, mit der er die Menschen nicht etwa wie ein König liebt, der mit vollen Händen von seinem Ueberflusse blind unter sie ausstreuet, sondern sie als seine Kinder wie ein Vater liebt, der sie im Herzen trägt, dem es an ihrem Glücke und ihrer Ehre aufs Höchste gelegen ist, der in seinen Kindern auch sein Glück und seine Ehre findet, deren Liebe und Achtung ihm vor Allem werth und theuer ist, die er daher auch so gesinnt und so beschaffen sein will, daß ihre Liebe und Achtung von wahrem sittlichen Werthe ist, und dem Gegenstande derselben wirklich zur Ehre gereicht, diese ist es, die ihn, den Unendlichen, den Ewigen, den Furchtbaren, uns, seinen schwachen, nichtigen, armseligen Geschöpfen, so unendlich werth und theuer machen, unser Herz aufs Eindringlichste ergreifen und uns mit der feurigsten Liebe gegen ihn entzünden sollte. — Diese Heiligkeit, Allheiligkeit besingen und bewundern immerwährend die Seraphim und verhüllen vor ihr ihre eigene Heiligkeit. Wie soll aber die menschliche Heiligkeit, Sittlichkeit vor ihr bestehen, wenn sich die Heiligkeit, Allheiligkeit nicht eben gerade in seiner Liebe zu den Menschen äußerte und offenbart hätte? Tit. III, 4—8. Haben wir nun gegen ein solches Wesen gefehlt, so bereuen wir es besonders in der Hinsicht, daß wir uns der Liebe, Zuneigung und Werthschätzung des höchsten und heiligen Wesens so unwürdig gemacht haben,

und Gott, der uns so sehr sucht und mit solcher Achtung und Liebe ansieht und behandelt, so wenig nach seinem wahren Werthe geschätzt und gewürdigt haben, somit uns durch die Entfernung von der ihm allein wohlgefälligen Gesinnung ihm mißfällig gemacht und seiner Gemeinschaft unwürdig und unfähig geworden sind.

Diese Berücksichtigung der Heiligkeit Gottes ist nun dem Verf. entweder ganz fremd oder doch nur sehr undeutlich bei ihm vorhanden. Freilich hinderte ihn an der klaren Auffassung und Erkenntniß dieses Verhältnisses die Vorstellung des Verhältnisses, welches nach seiner Ansicht der Mensch zu Gott hat, nämlich daß Gott ihn nur für sich, nur zu Zwecken seines Ruhms und seiner Ehre geschaffen habe, eine Ansicht, die jedoch in diesem Bande nicht mehr oder doch nur sehr unbestimmt hervortritt. — Bei der Reue S. 146. gibt der Verf. nicht an, warum und wie man seine Sünden bereuen müsse, und S. 148 lehrt er, nur jene Reue sei vollkommen, die einzig und allein aus reiner kindlicher Liebe zu Gott hervorgehe; unvollkommen sei die Reue, wenn sie durch weniger kindliche Beweggründe motivirt sei; dergleichen seien z. B. die Schändlichkeit der Sünde, der Verlust des Himmels, die ewige Verwerfung u. s. w. Alle diese Beweggründe können aber sehr wohl auch kindliche sein, und die Reue wegen der innern Schändlichkeit der Sünde ist gerade die wahrste und vollkommenste, denn sie beruht auf der Erkenntniß seines Gegensatzes mit dem allein Guten und Heiligen, und schließt nothwendig ein sittliches Mißfallen an der Sünde und ein Gefallen an dem Heiligen und Gott, also die Gesinnung und das Streben ein, wodurch wir Gott am Meisten gefallen und ihn lieben. Wie und weil aber dem Verf. die gehörige Würdigung der Heiligkeit Gottes mangelt, so sagt er bei der Darstellung der Sünden auch nichts über die innere Schändlichkeit derselben, oder darüber, daß der Begriff oder das Wesen des sittlich Guten oder des Heiligen dieses oder jenes nothwendig ausschließe und als böse, als Sünde erkenne. — Der Verf. erwähnt zwar mit Beziehung

auf die Schriftstelle Matth. 5, 48.: „Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist" der christlichen Vollkommenheit. Diese Stelle zeigt aber zunächst nur, daß wir, nach dem Beispiele des himmlischen Vaters in der Liebe von Nebenbeweggründen unabhängig sein sollen; daß wir die Menschen z. B. nicht um unsers Vortheils willen, sondern aus reiner Achtung ihrer Menschenwürde und in Hinsicht auf ihre erhabene Würde und Bestimmung lieben sollen. Dieses erwähnt der Verf. nicht, noch gibt er eine andere Bestimmung an, worin die Vollkommenheit des Menschen in Beziehung auf Gott bestehen solle. Offenbar kann aber die Vollkommenheit des Menschen in Beziehung auf die Vollkommenheit Gottes nur darin bestehen, daß er wie Gott heilig sei, d. h. das Gute an sich, die Heiligkeit, zur höchsten Maxime seines Wollens und Begehrens mache und im Leben darstelle, und hierin die höchste und vollkommenste Gottähnlichkeit suche.

Nach den §§. über die christliche Vollkommenheit handelt der §. 360. über die „Nothwendigkeit eines geistlichen Führers." Der Verf. schildert hier als allgemein nothwendig, daß Jeder einen geistlichen Führer habe, ohne daß er Ausnahme andeutet. Wiewohl nun der Inhalt des §. hinlänglich zeigt, daß der Verf. hier nicht sog. hierarchische Bestrebungen im Sinne hat, könnten Uebelwollende dies doch aus der hier allgemein in Beziehung auf Jeden als nothwendig dargestellten Gewissensleitung folgern wollen und das Uebrige zwischen den Zeilen lesen. Wir müssen aber diese Lehre des Verf. als eine ascetische Irrlehre bezeichnen, und vielmehr das als die wahre Lehre aufstellen, daß jeder Christ selbstständig zu werden und das volle Mannesalter in Christo zu erreichen suchen müsse, um eines besondern geistlichen Führers nicht mehr zu bedürfen. Wozu auch sonst die Ascetik? In der That ist auch der Christ dazu bestimmt und fähig, in der Führung seines christlichen Lebens und der Leitung seines Gewissens selbstständig zu sein; ja er hat das Recht auf diese Selbstständigkeit, selbst wo es zu seinem eigenen Schaden und Untergang gereichen würde. Der Christ ist

der Einflüsse der göttlichen Gnade unmittelbar fähig, und des Verständnisses und der Anwendung der christlichen Lehre zu seinem Heile überhaupt genommen, eben so fähig als der Priester oder Theolog. Er bedarf zwar des Priesters, aber nicht als beständigen Führers und Vormundes, sondern nur als des Ausspenders und Verwalters der erforderlichen Gnadenmittel. Der Christ ist auch in und mit seiner eigenen Person Gott verantwortlich, und nur nach Umständen würde ihn üble Leitung durch einen andern entschuldigen und schützen können. Von der andern Seite aber auch, wer möchte den Priestern oder Beichtvätern zumuthen können und wollen, die einzelnen Seelen alle speziell zu führen und ihre Neigungen, ihren Umgang und ihre Lektüre zu überwachen? Der Verf. erwähnt auch öfters lauer, neologischer, heuchlerischer Priester: sollen diesen auch die Seelen alle zur Führung preisgegeben werden? und wie kann man die guten und schlechten oder fähigen und unfähigen Priester immer so genau unterscheiden?

Das III. Hauptstück handelt von den Tugendmitteln überhaupt, und zwar §. 361. auf drei Seiten der Ueberschrift nach nur vom Begriffe, sonst aber auch vom Abendmahl, von geweihten Skapulieren und Amuleten, und von außerordentlichen Wegen, auf welchen Gott stets einige besonders erkorene Seelen zu sich gezogen habe, zu welchen Wegen Gottes er die Selbstpeinigung, Abgeschiedenheit u. s. w. einzelner Heiligen rechnet, obwohl dies doch nicht Wege Gottes, sondern der Menschen sind. Die Amulete und Skapuliere vertheidigt der Verf., indem er den Gebrauch derselben nur von der guten oder erlaubten Seite darstellt. Gewöhnlich aber dienen sie als abergläubisches opus operatum, und sehr gewöhnlich mit absurden Zwecken und Verheißungen, erdichteten und absurden Ablässen, weshalb es wünschenswerth und nothwendig ist, deren Gebrauch überhaupt abzuschaffen. Man läßt sie gewöhnlich auch nur bestehen, um dem Volke kein sogenanntes Aergerniß zu geben. Hiemit leugnen wir aber keinesweges die Nützlichkeit von Erinne-

auf die Schriftstelle Matth. 5, 48.: „Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist" der christlichen Vollkommenheit. Diese Stelle zeigt aber zunächst nur, daß wir, nach dem Beispiele des himmlischen Vaters in der Liebe von Nebenbeweggründen unabhängig sein sollen; daß wir die Menschen z. B. nicht um unsers Vortheils willen, sondern aus reiner Achtung ihrer Menschenwürde und in Hinsicht auf ihre erhabene Würde und Bestimmung lieben sollen. Dieses erwähnt der Verf. nicht, noch gibt er eine andere Bestimmung an, worin die Vollkommenheit des Menschen in Beziehung auf Gott bestehen solle. Offenbar kann aber die Vollkommenheit des Menschen in Beziehung auf die Vollkommenheit Gottes nur darin bestehen, daß er wie Gott heilig sei, d. h. das Gute an sich, die Heiligkeit, zur höchsten Maxime seines Wollens und Begehrens mache und im Leben darstelle, und hierin die höchste und vollkommenste Gottähnlichkeit suche.

Nach den §§. über die christliche Vollkommenheit handelt der §. 360. über die „Nothwendigkeit eines geistlichen Führers." Der Verf. schildert hier als allgemein nothwendig, daß Jeder einen geistlichen Führer habe, ohne daß er Ausnahme andeutet. Wiewohl nun der Inhalt des §. hinlänglich zeigt, daß der Verf. hier nicht sog. hierarchische Bestrebungen im Sinne hat, könnten Uebelwollende dies doch aus der hier allgemein in Beziehung auf Jeden als nothwendig dargestellten Gewissensleitung folgern wollen und das Uebrige zwischen den Zeilen lesen. Wir müssen aber diese Lehre des Verf. als eine ascetische Irrlehre bezeichnen, und vielmehr das als die wahre Lehre aufstellen, daß jeder Christ selbstständig zu werden und das volle Mannesalter in Christo zu erreichen suchen müsse, um eines besondern geistlichen Führers nicht mehr zu bedürfen. Wozu auch sonst die Ascetik? In der That ist auch der Christ dazu bestimmt und fähig, in der Führung seines christlichen Lebens und der Leitung seines Gewissens selbstständig zu sein; ja er hat das Recht auf diese Selbstständigkeit, selbst wo es zu seinem eigenen Schaden und Untergang gereichen würde. Der Christ ist

der Einflüsse der göttlichen Gnade unmittelbar fähig, und des Verständnisses und der Anwendung der christlichen Lehre zu seinem Heile überhaupt genommen, eben so fähig als der Priester oder Theolog. Er bedarf zwar des Priesters, aber nicht als beständigen Führers und Vormundes, sondern nur als des Ausspenders und Verwalters der erforderlichen Gnadenmittel. Der Christ ist auch in und mit seiner eigenen Person Gott verantwortlich, und nur nach Umständen würde ihn üble Leitung durch einen andern entschuldigen und schützen können. Von der andern Seite aber auch, wer möchte den Priestern oder Beichtvätern zumuthen können und wollen, die einzelnen Seelen alle speziell zu führen und ihre Neigungen, ihren Umgang und ihre Lektüre zu überwachen? Der Verf. erwähnt auch öfters lauer, neologischer, heuchlerischer Priester: sollen diesen auch die Seelen alle zur Führung preisgegeben werden? und wie kann man die guten und schlechten oder fähigen und unfähigen Priester immer so genau unterscheiden?

Das III. Hauptstück handelt von den Tugendmitteln überhaupt, und zwar §. 361. auf drei Seiten der Ueberschrift nach nur vom Begriffe, sonst aber auch vom Abendmahl, von geweihten Skapulieren und Amuleten, und von außerordentlichen Wegen, auf welchen Gott stets einige besonders erkorene Seelen zu sich gezogen habe, zu welchen Wegen Gottes er die Selbstpeinigung, Abgeschiedenheit u. s. w. einzelner Heiligen rechnet, obwohl dies doch nicht Wege Gottes, sondern der Menschen sind. Die Amulete und Skapuliere vertheidigt der Verf., indem er den Gebrauch derselben nur von der guten oder erlaubten Seite darstellt. Gewöhnlich aber dienen sie als abergläubisches opus operatum, und sehr gewöhnlich mit absurden Zwecken und Verheißungen, erdichteten und absurden Ablässen, weshalb es wünschenswerth und nothwendig ist, deren Gebrauch überhaupt abzuschaffen. Man läßt sie gewöhnlich auch nur bestehen, um dem Volke kein sogenanntes Aergerniß zu geben. Hiemit leugnen wir aber keinesweges die Nützlichkeit von Erinne-

rungs- und Denkmitteln im Allgemeinen, die man z. B. wohl Pönitenten an sich zu tragen räth. — Der §. 362 heißt „Eintheilung," obwohl diese in allen drei §§. dieses Hauptstücks vorkommt und in diesem mit „zuerst" nur die Eintheilung in sogenannte bejahende und verneinende Tugendmittel stattfindet. Der folgende §. „Allgemeine Grundsätze," enthält nur die Eintheilung in pflichtmäßige und rathsame Tugendmittel. Ueberhaupt zeigt dieses Kap., wie nachlässig der Verf. seinen Gegenstand bearbeitet, und seine Gedanken unverarbeitet aufs Papier wirft.

Ueber das IV. Hauptstück gehen wir hinweg. Nur hätte der Verf. in dem §. über die Welt und den Satan die Stelle 1. Joh. nicht unberücksichtigt lassen sollen. Was das „satanische Prinzip" sei, das nach S. 49 ohne Unterlaß in der Welt fortwirkt, hätte der Verf. wohl näher erläutern mögen.

(Schluß folgt.)

Euristheus und Herakles. Metalogische Kritiken und Meditationen von W. Anton Günther. Wien 1843. Fr. Becks Universitäts-Buchhandlung. 545 S. 8.

Bei dem philosophischen Systeme kommt es vornehmlich auf die Grundlage an. Ist diese fest und unerschütterlich, so bedarf es immer zwar einiger philosophischen Anlage und Konsequenz, um darauf regelrecht fortzubauen; aber die Hauptsache ist doch immer geleistet. Günther hat bis jetzt die Fundamentirung seines philosophischen Systems noch nicht öffentlich begonnen, wiewohl für den Kenner seiner Philosophie in seinen verschiedenen Schriften, besonders in seinen Iuste-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit vieles zu diesem Zwecke Dienendes enthalten ist. Auch in der vorgenannten Schrift ist das nicht geleistet, worauf die Freunde der Güntherschen Philosophie sehnlichst hoffen; es

werden nur Bruchstücke uns geboten, die in das Gebäude eingefügt werden können, oder vielmehr aus und auf denen das Gebäude aufgeführt werden soll.

„Zur Aufführung eines Gebäudes," sagt der Verfasser, „wenn es auch mit den hängenden Gärten des alten Orientes zu rivalisiren bestimmt wäre, gehört ein Bauplatz, der zuvor gereinigt und geebnet werden muß, wenn die Fundamente in ihm ausgegraben und die Grundsteine in sie eingesenkt werden sollen." „Wenn nun solch ein Bauplatz das Glück hätte: irgend einem unterirdischen Nachtkönig oder Königin der Nacht etwa für ihre nächtlichen Rendezvous in die Augen zu stechen: so könnte der Bauunternehmer auch auf das Unglück rechnen: daß er jeden Morgen das mit saurer Mühe Tags zuvor aufgegrabene und beseitigte Erdreich aufgetragen fände, von den dienstbaren Geistern jener unterirdischen Mächte, hießen sie nun Kobolde oder Petermännchen; so daß, wenn ihm die Bannformel: Veni creator spiritus, nicht aus der Noth helfen sollte, es ihm wohl einfallen müßte, den projektirten Bau einstweilen liegen zu lassen, da mit derlei Geschicks-Mächten nicht nur kein ewiger, sondern schlechthin gar kein Bund zu flechten ist."

Hierdurch hat der Verfasser selbst die Stellung bezeichnet, welche der Euristheus und Herakles zu seiner Theorie des Gedankens einnehmen soll, und wir sind dadurch in den Stand gesetzt, den Titel des Buches zu deuten. Die Juno, welche den Herkules mit unversöhnlichem Hasse haßte, und seinen Untergang wünschte, bediente sich des Euristheus, des Königs von Mycenä, um ihn fortwährend mit neuen Ungeheuern in Kampf zu bringen, in der Hoffnung er werde in einem derselben unterliegen. In das Feld der neuesten Philosophie ist eine große Reihe von Ungeheuer: erynäische Schlangen und erymantische Eber sind in dasselbe eingedrungen, und es bedarf allerdings des Muthes und der Kraft eines Herkules, mit diesen den Kampf zu beginnen. Wir wünschen aber, daß Günther das tragische Schicksal, welches in dem Titel seines neuen Buches zu liegen

scheint, und dem er als Mann von Gewissen und Ehre nicht feige ausweicht, nicht treffen, sondern daß das Loos des Herkules ihm zu Theil werde, von dem es heißt: Hercules undique victoriam referens, immortale sibi decus peperit, adeo ut prius Iuno iubendo, quam Hercules laborando defatigaretur.

Wir haben hierdurch das Verhältniß bezeichnet, in welchem die vorgenannte Schrift zur Güntherschen Philosophie selbst steht; sie nimmt aber noch ein allgemeineres Interesse in Anspruch. Die Sprach- und Gedankenverwirrung, kurz die Umkehrung aller vernünftigen Verhältnisse auf dem Gebiete der neuesten Philosophie in Deutschland ist so groß, daß derjenige, welcher sich nicht ausschließlich mit diesem Fache des Wissens beschäftigt, in diesem Irrgarten der babylonischen Sprach- und Gedankenverwirrung sich schwer zurechtfinden mag, und daß man eines Ariadneschen Fadens bedarf, um sich nicht in das öde Nichts der leeren Täuschungen zu verlieren. Für diese ist der Euristheus und Herakles ein sehr willkommenes Geschenk. Aber auch diejenigen, welche sich ausschließlich mit der Philosophie und ihren Erscheinungen befassen, werden gern an der Seite des kundigsten Führers auf diesen Wegen die bezeichneten Irrgänge durchwanderen, um von ihm, dem Vielerfahrenen, die Signatur des philosophischen Tages zu erfahren.

Die Signatur der Zeit liefert uns das vortreffliche weil wahre Motto des Buches:

> An der Manie: den Bau von Oben herab zu beginnen,
> kranken die Völker sowohl als auch die Wissenschaft.

M. v. Lavergne-Peguilhen.

Lehre von der Bestimmung des Menschen als rationale Theologie. Von Dr. Joh. Nep. Ehrlich, Priester aus dem Orden der frommen Schulen, Professor der Philosophie und deren Geschichte an der k. k. philosophischen

Lehranstalt zu Krems. I. Analytischer Theil. Wien 1842. 8. S. VIII. u. 172.

„Die positive Religionswissenschaft," sagt der Verfasser der oben genannten Schrift in der Vorrede, „beruft sich durchaus auf einen verschlimmerten Zustand des Menschen als die Folge des Sündenfalls der ersten Aeltern; — auf eine aus diesem Zustande entstehende Unmöglichkeit, durch eigene Kraft seine ursprüngliche Bestimmung zu erreichen; — auf ein dadurch begründetes Bedürfniß einer göttlichen Hülfe, einer Offenbarung, einer Erlösung. — Sie beruft sich auf all dieses als auf Thatsachen des Bewußtseins eines jeden entwickelten Menschen. — Die empirische Psychologie und Moralphilosophie, welche doch von den Thatsachen des empirischen und reinen Bewußtseins auszugehen, mit deren Bedingungen und Gesetzmäßigkeit sich zu beschäftigen haben, wissen in der Regel nichts von jenen Thatsachen, auf welche sich die christliche Religionslehre beruft; kaum wird man in denselben eine leise Hindeutung auf solche finden."

„Diese Differenz," heißt es ferner, „ist ein Uebelstand, dessen Folgen nur traurige sein können, und es auch der Erfahrung nach häufig genug sind. Ein kahler Rationalismus, dem das Christenthum nur als Abkömmling einer orientalischen Phantasie gilt; — eine Scheu vor Allem, was Philosophie heißt, weil dem Glauben an Christum gefährlich, nicht selten sich steigernd zur Verachtung, zum Hasse derselben; — oder endlich eine vollständige Gleichgültigkeit gegen Christenthum und Philosophie, dies sind Erscheinungen, die ein aufmerksamer Beobachter aus jener Differenz zwischen Philosophie und positiver Religionslehre sich entwickeln sehen kann."

An diese Bemerkungen, die nach der Ansicht des Refe-

renten ihre vollkommene Richtigkeit haben, knüpft der Verfasser die Frage: ob denn ein solches Mißverhältniß immer bestehen werde und müsse? und antwortet mit einem entschiedenen Nein. Jener Mangel an der Psychologie und Moralphilosophie sei auch in unsern Tagen mehrseitig gerügt worden. Und wenn die oben erwähnten Thatsachen wirklich solche seien, wovon wir als Christen uns überzeugt hielten, wo anders als in den genannten Disciplinen sei der Platz, diese Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange und mit allen ihren Folgen darzulegen? — Ein Versuch, dies in der moralphilosophischen Sphäre zu thun, sei der vorliegende.

Sollen wir nun unsere Meinung sagen über den wissenschaftlichen Werth dieses Versuchs, in welchem zunächst der erste oder analytische Theil der rationalen Theologie abgehandelt ist; so tragen wir kein Bedenken, folgende Erklärung abzugeben. Die vorliegende Schrift, wenn auch klein an Umfang, ist reich an trefflichen Gedanken, die in einer einfachen, klaren, von abstruser Terminologie weit entfernten Sprache dargelegt sind. Ueberdies finden wir darin eine lichtvolle Sonderung und Anordnung des Stoffes, eine scharfe Zergliederung der Begriffe, ein durch empirisch-psychologische Kenntniß und durch speculativen Blick unterstütztes gründliches Eingehen auf die Sache, ein nicht geringes Geschick, die untersuchende Methode zu handhaben. Aus der jedesmaligen Hauptfrage werden die untergeordneten Fragen mit Umsicht und Genauigkeit entwickelt, es wird überall gezeigt, was gerade jetzt zur Behandlung gehöre und was nicht, es werden diejenigen Momente, auf die es vorzüglich ankommt, gebührend hervorgehoben, der Zusammenhang wird in's Licht gesetzt, die schon gefundenen Resultate werden an geeigneter Stelle kurz zusammengefaßt mit bestimmter Hinweisung auf das, was zu leisten noch übrig ist; so, daß der Leser nicht nur mit Leichtigkeit und Vergnügen folgt, sondern auch zur Selbstständigkeit und ernstlichsten Prüfung le-

bendig angeregt wird. So ist denn das Werkchen, nach des Referenten Ansicht, mit solchen Vorzügen ausgestattet, die dem Verfasser unter den verdienten, die Wissenschaft fördernden Männern einen ehrenvollen Platz sichern.

Dieses günstige Urtheil glauben wir aussprechen zu müssen, auch wenn wir in Beziehung auf einzelne Punkte dem Verfasser nicht ganz beistimmen oder doch Dieses und Jenes noch genauer erörtert sehen möchten. Enthält ja die praktische Philosophie so äußerst schwierige, in den wunderbaren organischen Entwicklungsprozeß unseres Geistes so tief eingreifende und nur aus der genauesten, gleichsam durchsichtigen Erkenntniß dieses Entwicklungsprozesses völlig bestimmt und sicher zu beantwortende Fragen, daß es wohl nicht befremden darf, wenn selbst bei denen, die in Manchem zusammentreffen und eine gleiche Grundrichtung verfolgen, doch immer noch Raum für divergirende Meinungen übrig bleibt. Wir werden indeß die weitere Besprechung des Inhalts der angezeigten Schrift bis zum Erscheinen des zweiten oder synthetischen Theiles uns vorbehalten, was um so füglicher geschehen kann, da sich erwarten läßt, daß dieser zweite Theil über einige wesentliche Stücke, die in dem ersten vorkommen, wohin namentlich die praktische Autonomie des menschlichen Geistes gehört, noch größeres Licht verbreiten werde.

Unleugbar stehen die moralischen Ideen mit den theoretischen oder speculativen in der innigsten Verbindung, so sehr, daß, ohne diese Verbindung, von einem Organismus in der Entwicklung des menschlichen Geistes und von einem eigentlichen System der Philosophie überhaupt gar keine Rede sein könnte. Unser Verfasser weiß dieses sehr wohl, und bezieht sich daher auf eine von ihm selbst herausgegebene „Metaphysik als rationale Ontologie." Uns ist bis jetzt diese Metaphysik nicht zu Händen gekommen; doch gibt sich die metaphysische Richtung des Verfassers und die philosophische Autorität, welcher er hinsichtlich der speculativen Grundlage sich angeschlossen hat, bei der Bearbeitung des besprochenen Versuches, aus diesem selbst deutlich genug zu erkennen. Zu-

gleich bekennt der Verfasser in der Vorrede, daß eben diese philosophische Autorität (die in Wien ihren Sitz hat und unbedenklich den ersten Größen in der Philosophen-Welt beizuzählen ist,) ihn bei seinem Unternehmen mit ihrem gütigen Rathe geleitet habe, und schließt mit den Worten: „Herzlichen Dank diesem Manne von eben so seltner Tiefe des Geistes als Biederkeit des Charakters für die mühevolle Aufmerksamkeit, deren er meine Arbeit würdigte. Möge er die Früchte seiner Bemühungen für die katholische Kirche und die Philosophie reifen sehen!"

Protestantismus und Kirchenglaube. Bedenken eines Laien an die protestantischen Freunde. Erstes und zweites Heft. Glogau, Verlag von Carl Flemming 1843. S. 265. gr. 8.

Unter der Benennung: protestantische Freunde, hat sich im Jahre 1841 in Preußen ein Verein gebildet, welcher sich zwischen die beiden äußersten Richtungen in der protestantischen Kirche, die Pietisten und die alles Positive auflösende philosophische Partei, in die Mitte gestellt hat *). Dieser Verein will eines Theils an dem historischen Christus, wie das Modewort es nennt, festhalten, auf der andern Seite aber auch die Freiheit des individuellen Urtheils bewahren. An diese protestantischen Freunde sind die vorgenannten Briefe über Protestantismus und Kirchenglauben gerichtet.

Der Verfasser dieser Briefe prüft, seiner Aufgabe gemäß, die Frage: wie sich die Freiheit des individuellen Urtheils, wie der Protestantismus sie jedem seiner Bekenner prinzipienmäßig zugesteht, zu dem Kirchenglauben, dem Symbol, verhalte. Beide Momente miteinander in Uebereinstimmung zu bringen, ist bis jetzt nicht gelungen. Wenig-

*) S. 4. Jahrg. 2. Heft dieser Zeitschrift S. 207.

stens sind die Versuche, welche Männer wie Justus Möser, Kant u. s. w. angestellt haben, als mißlungen anzusehen. Der Verfasser der vorgenannten Briefe, der von der Freiheit des protestantischen Urtheils Gebrauch macht, hat den Kirchenglauben als solchen aufgehoben, und als einen nach vernünftigen und protestantischen Grundsätzen unzulässigen bezeichnet. Freilich hat er einer gemeinsamen Gottesverehrung das Wort gesprochen, aber die Schranken derselben sind so weit ausgesteckt, daß zu seiner Kirche jeder gehört, der nur an einen Gott glaubt. In dieser Beziehung erinnert uns seine Schrift an das Utopien des Thomas Morus, an Rousseau's Emil und Fichte's geschlossenen Handelsstaat. Morus hat sein Utopien selbst hinlänglich als das bezeichnet, wofür es zu halten ist, nämlich für Utopien. Aus dem Emil aber ersehen wir, wie die Welt beschaffen sein müßte, um ein Kind zu einem in allem Sinn gesunden Menschen zu erziehen, und Fichte hat gezeigt, was mit einem Staate zu thun wäre, wenn man alle anderen abschließen oder mit einrichten könnte. Rousseau und Fichte sind beide zu dem erst zu beseitigenden Punkte gekommen, und Archimedes würde gewiß das Weltgebäude in Bewegung gesetzt haben, wenn er nur erst den Punkt gefunden hätte, auf den er sich hätte stellen können.

Eine andere Frage knüpft sich bei dem Verfasser an die vorgenannte an: die Frage über das Verhältniß der Vernunft zur positiven christlichen Offenbarung. Das Resultat ist: in Christus und im Christenthume, wie sich dasselbe in Christus gestaltet hat, hat sich die Vernunft in ihrem reinsten Glanze offenbart. Alles Uebernatürliche, Wunderbare aber ist Produkt der Zeit, in welcher Christus aufgetreten.

Der Verfasser ist, wie man hieraus sieht, ein vollkommener Rationalist; aber er gehört nicht zu jener Klasse von Rationalisten und Religions-Philosophen unserer Tage, die in ihrem Kampfe gegen das positive Christenthum nur zu leicht verrathen, daß es ihnen nicht bloß um die Verwerfung des Christenthums, sondern um die Abschaffung aller

höhern Beziehungen zu thun ist, und die kein geringeres Ziel haben, als den Menschen dahin zu bringen, daß er den Affen seinen Bruder nenne. Der Verfasser weiß Alles von Gott, was die sogenannte natürliche Theologie von Gott und göttlichen Dingen lehrt, Alles, was ein „frommer Heide“ davon wissen könnte; er spricht in dieser Beschränkung von Gott und göttlichen Dingen mit Ehrfurcht — aber eben dadurch wird seine Schrift für den Glauben an die positive göttliche Offenbarung im Christenthume um so gefährlicher. Von den oben bezeichneten Himmelsstürmern ist in dieser Beziehung weit weniger zu fürchten; denn da die Lasten, welche sie nach oben schleudern, ihrem Arm zu schwer sind, so fallen dieselben auf sie selbst zurück, und auch dem trübsten Auge bleibt es nicht lange verborgen, daß sie das Unmögliche unternommen. Der Verfasser der vorgenannten Briefe ist philosophisch gebildet, er schreibt klar und verständlich, er macht nie Worte, sondern sucht überall Gedanken zu geben, und sie aus dem menschlichen Bewußtsein zu entwickeln. Ihn zu widerlegen, wird dem nicht gelingen, der keine gründliche philosophische Bildung, namentlich, der keine genaue Kenntniß der Psychologie besitzt; vollends überflüssig wird es sein, ihm mit Redensarten, auch noch so fromm klingenden, entgegenzutreten. Der Verfasser hat die Ueberzeugungen vieler seiner Glaubensgenossen, ja auch mancher Katholiken ausgesprochen, und um so mehr wird seine Schrift Anklang finden.

Diejenigen, welche nicht fest im Glauben gegründet sind und keine philosophische Bildung haben, müssen wir vor dieser Schrift mehr warnen als vor den Schriften von Strauß und Bauer *).

Die Herrschaft des **Gedankens** hat begonnen, sie wird sich immer mehr ausbreiten. Durch die Erfindung der Buchdruckerkunst wurde der Gedanke durch den Schriftwechsel

*) Der Censor, ein Doktor und Professor der protestantischen Theologie, hat dem ersten Briefe die Approbation verweigert. Gegen diesen Censor ist der dritte Brief gerichtet.

gefördert, beschleunigt, und die Reformation, gewissermaßen die Tochter der Presse, hat in ihr eine mächtige Förderin und Pflegerin gefunden. Durch die Macht des Dampfes werden nun die Menschen selbst mit einander in Berührung gebracht, und der Gedankenaustausch wird unendlich lebendiger, unendlich beschleunigt, die Welt wird eine andere werden.

„Die christliche Religion," sagt Chateaubriand, „tritt in eine neue Aera ein; gleich wie die Institutionen und Sitten, erfährt sie die dritte Umwandlung, sie hört auf politisch zu sein; sie wird philosophisch, ohne aufzuhören göttlich zu sein."

Möchten die Wächter des Staates und der Kirche ihre Zeit verstehen; möchten sie sich nicht verführen lassen durch das Geschrei und die Attentate derjenigen, die nicht denken sondern rasen — den Gedanken, ihren Hüter und Wächter, ihren treuesten Beschützer in allen Nöthen, die da kommen werden, todtzuschlagen. Die Macht des Gedankens vermag kein Verbot zu hemmen, nur der nüchterne, nur der ruhige, der klare Gedanke selbst, mag dem Gedanken entgegentreten, der sich von den ewigen und unwandelbaren Gesetzen entfernt, welche Gott dem menschlichen Geiste eingepflanzt hat, dem Gedanken, der nicht aufbaut, sondern zerstört, der nicht erhebt, sondern alles Große und Edle erstarren macht.

Zwei Punkte wollen wir den katholischen Lesern aus dieser Schrift noch mittheilen. S. 79. des ersten Heftes sagt der Verfasser: „die katholische Kirche gestatte für den Nothfall die Ertheilung der Lossprechung durch einen Laien, die vorbehaltenen Sünden ausgenommen." Der Verfasser ist sonst sehr unterrichtet, aber in diesem Punkte der katholischen Glaubenslehre, welche Unwissenheit oder welch' grobes Mißverständniß! —

In dem zweiten Hefte S. 255. erzählt er Folgendes: „Es ist mir selbst zweimal in meinem Leben begegnet, daß Frauen mir unvermuthet zu Füßen gestürzt sind, meine Kniee umklammert und mich mit den heißesten Thränen gebeten haben, sie in meinen Schutz zu nehmen, indem der Teufel sein

Absehen auf sie habe, und sie sich vor ihm nicht zu retten wüßten, wenn ich sie verstieße; denn sie wüßten, daß der Teufel sich vor mir fürchte und ich Gewalt über ihn habe: Beide Damen waren verheirathet, Mütter, sehr sittsam und hatten über den bisherigen Wandel keine Gewissensbisse.“ Der Verfasser hat sich nicht genannt, aber wir wissen aus dem Titel und seiner Schrift selbst, daß er ein Laie ist. Nimmt man nun an, daß solche Personen, wie die bezeichneten, sich in der Regel an ihre Geistlichen wenden: so könnte man vermuthen, derartige Erscheinungen seien nicht selten in der protestantischen Kirche.

Wo ist Licht und Freiheit, in der katholischen oder in der protestantischen Kirche? Auf Veranlassung des Reformationsfestes in Osnabrück, beantwortet von einem Priester der Osnabrückischen Diözese. Münster 1843. Coppenrathische Buch- und Kunsthandlung. 50 S. 8.

Die vorgenannte kleine Schrift verdankt ihr Dasein den neuesten religiösen Kontroversen in dem Osnabrückschen, über welche wir in dem 2. Hefte dieses Jahrg. S. 212. berichtet haben. Den Inhalt derselben können wir nicht besser bezeichnen, als wenn wir sagen, sie sei eine populäre Symbolik der Erkenntnißquellen der christlichen Religion oder derjenigen Lehren, in welchen die beiden Kirchen, wie in ihrer Wurzel, auseinander gehen. Die Anlage des Ganzen und die Beweise, welche der Verfasser für die katholische Lehre führt, verrathen einen klaren Kopf und eine gute, alte Schule; die Einwendungen gegen die protestantischen Grundsätze zeichnen sich durch Ruhe und würdige Haltung aus, was das Gewicht derselben verstärkt, nicht schmälert, und dazu beiträgt der Schrift selbst ein mehr als vorübergehendes Interesse zu verleihen.

Die heiligen Geschichten des Alten und Neuen Testamentes für katholische Schulen und Familien. Von J. L. van den Driesch, Direktor des katholischen Schullehrer-Seminars in Kempen. Zweite Auflage. Crefeld 1843. Druck und Verlag der Funkeschen Buchhandlung.

Wir haben in dem ersten Hefte dieses Jahrganges eine empfehlende Beurtheilung der vorgenannten biblischen Geschichte abdrucken lassen. Die so schnell nöthig gewordene zweite Auflage dieses Buches dient dazu, das früher ausgesprochene Urtheil zu bestätigen.

Geschichte der Zurückkehr der regierenden Häuser von Braunschweig und Sachsen in den Schooß der kath. Kirche im achtzehnten Jahrhundert und der Wiederherstellung der kathol. Religion in diesen Staaten. Nach und mit Originalschriften von August Theiner, Priester des Oratoriums. Einsiedeln, 1843. Druck und Verlag von Gebrüder Carl u. Nicolaus Benziger VIII. u. 210 Text u. 154 S. Urkunden.

Außer dem Vorworte und der Dedikation zerfällt das vorgenannte Werk in vier Abtheilungen.

Herzog Anton Ulrich von Braunschweig-Lüneburg, welcher 1633 geboren war, und nach dem Tode seines Bruders 1704 an die Regierung kam, trat 1710, kurz vor seinem Tode, zur katholischen Religion über. Die Geschichte seines Uebertrittes ist in der ersten Abtheilung erzählt. Vorangeschickt sind dieser Bekehrungsgeschichte kurze Notizen über einige ältere Glieder des Braunschweig'schen Hauses, welche vor Anton Ulrich bereits zur katholischen Kirche zurückgekehrt waren.

Anton Ulrich war derselbe, welcher sich, als seine Nichte, Elisabeth Christina von Braunschweig-

Wolfenbüttel, Mutter der großen Maria Theresia, zur katholischen Religion übergetreten war, das berühmt gewordene bejahende Gutachten von den evangelisch-lutherischen Theologen zu Helmstädt über die Frage ausstellen ließ: ob man auch in der katholischen Religion selig werden könne? Zur Rechtfertigung seines eigenen später erfolgten Uebertritts gab er eine beachtenswerthe Schrift: fünfzig Beweggründe heraus, welche fast ganz aus den Bibliotheken verschwunden ist. Herr Theiner hat dieselbe in einer von ihm gefertigten deutschen Uebersetzung hier wieder abdrucken lassen.

In der zweiten Abtheilung wird die Geschichte des Uebertrittes des Herzogs von Sachsen-Zeitz, Christian erzählt, welcher den 9. October 1666 geboren war und als Primas von Ungarn und Kardinal der römischen Kirche, den 23. August 1725 zu Regensburg gestorben ist.

In der dritten Abtheilung wird der Uebertritt Friedrich August II., Churfürsten von Sachsen und Königs von Polen und seines Sohnes Friedrich August III. erzählt. Ersterer trat bekanntlich 1796 zur katholischen Kirche zurück.

Die vierte und letzte Abtheilung ist der Geschichte der Bekehrung des regierenden Herzogs Moritz Wilhelm von Sachsen-Zeitz und seines Enkels, des Herzogs Moritz Adolf, und des bald darauf wieder erfolgten Rücktritts des erstern zur evangelischen Kirche gewidmet.

Alle diese Bekehrungen, insbesondre die des Churfürsten von Sachsen, haben, wie früher bei dem Uebertritte der Königin Christina von Schweden, große Freude und Erwartungen auf Seiten der Katholiken, und noch größere Befürchtungen auf Seiten der Protestanten hervorgebracht. Aber weder jene Hoffnungen noch diese Befürchtungen sind in Erfüllung gegangen. Die katholische Kirche hat durch die Königin Christina in Schweden nichts gewonnen; das sächsische Königshaus ist katholisch geworden, aber Sachsen ist protestantisch geblieben, und an andern Orten sind die bezeichneten Uebertritte fast ohne Spur verschwunden.

Die zweite Hälfte des angezeigten Buches enthält eine

große Anzahl in lateinischer, französischer und italienischer Sprache geschriebener Urkunden: Briefe von Fürsten, Päpsten und ihren geistlichen und weltlichen Agenten, welche aus dem geheimen päpstlichen Archive entnommen sind, und bisher ganz unbekannt waren. Wir sind dadurch in den Stand gesetzt, uns richtigere Einsichten in den geheimen Gang jener Conversionen zu verschaffen, als dies den Zeitgenossen jener Begebenheiten selbst möglich gewesen ist.

Die genannten Urkunden allein machen die angezeigte Schrift dem Freunde der deutschen Kirchen- und Staatengeschichte unentbehrlich.

Die typographische Ausstattung des Buches ist sehr lobenswerth.

Jesus und der Jünger. Ein Betrachtungsbuch für Katholiken. Aus und nach dem Lateinischen von Joseph Ignaz Connemann, Pfarrer zu Neuenkirchen bei Osnabrück. Dritte vermehrte Auflage. Mit Genehmigung geistlicher Obrigkeit. Bremen. Verlag von Geisler 1843. S. XX. u. 300. gr. 8.

Die ascetische Literatur der frühern Jahrhunderte enthält unstreitig sehr viel Vortreffliches, und die jetzigen ascetischen Schriftsteller können kaum etwas Zweckmäßigeres thun, als die besten Leistungen der Vorfahren in unsere Zeit zu verpflanzen. Wenn dieses auf den ersten Blick mit keiner besondern Schwierigkeit verbunden zu sein scheint, so muß diese Aufgabe doch so leicht nicht zu lösen sein, da die Uebertragungen und Bearbeitungen, die uns geboten werden, so selten befriedigen, und das vortheilhafte Urtheil nicht rechtfertigen, welches man von den betreffenden Urschriften verbreitet findet.

Das Betrachtungsbuch: Jesus und der Jünger, welches uns in der dritten Auflage vorliegt, macht eine sehr rühmliche Ausnahme hiervon. Dasselbe ist eine freie, gelungene Bearbeitung des geschätzten Paradisus animae christianae von

dem in Köln verstorbenen Pfarrer Jakob Merlo-Horst, und verdient in der Form, in welcher wir dasselbe jetzt besitzen, zu den besten Betrachtungsbüchern gezählt zu werden, welche in der neuern Zeit in Deutschland ans Licht getreten sind. Insbesondere verdient dieses Buch wegen seiner gemüthlichen Tiefe und reinen Klarheit des Gedankens und der einfachen Schönheit des Ausdruckes den gebildetern Christen, welche belehrende Erbauung suchen, empfohlen zu werden. Der Verfasser hat, wie wir zu unserer großen Freude aus dem angezeigten Buche entnommen, ein entschiedenes und, wie wir oben schon angedeutet haben, nicht häufig vorkommendes Talent für solche Leistungen, und wir wünschen deswegen, daß es ihm gefallen möge andre ascetische Schriftsteller in ähnlicher Weise zu bearbeiten und dem größern Publikum zugänglich zu machen.

Die äußere Ausstattung des Buches ist zu rühmen.

Das Buch von der Nachfolge Christi neu übersetzt für nachdenkende Christen, herausgegeben von Johann Michael Sailer. Sechste revidirte Auflage. Sulzbach in der J. E. v. Seidelschen Buchhandlung. 1842.

Wenn man die überaus große Anzahl von Uebersetzungen der Bücher von der Nachfolge Christi übersieht, welche tagtäglich die Presse verlassen, so sollte man glauben, es müsse endlich eine erscheinen, welche man klassisch nennen könnte. Aber eben deswegen, weil keine klassische Uebersetzung dieses klassischen Buches noch vorhanden ist, können neue Versuche es wagen, ans Licht zu treten. Wir haben mehre der neuesten Uebersetzungen des gedachten Buches verglichen, und sind zu der Ueberzeugung gelangt, daß sie über die vorhandenen sich keine Vorzüge erworben, sondern daß einzelne weit schlechter sind, und namentlich daß es ihnen nicht gelungen ist, die Sailer'sche zu übertreffen. Die letztgenannte würde durch eine geschickte Hand mit leich-

ter Mühe noch mehr Empfehlung erwerben, wenn einzelne gesuchte Ausdrücke und Wendungen, welche uns an die Manier Sailer's erinnern, daraus entfernt würden.

Format und Druck sind zweckmäßig.

Uebungen des Geistes für Gründung und Förderung eines heiligen Sinnes und Lebens von Johann Michael Sailer. Erstes Bändchen. Sulzbach 1842. S. 268. Zweites Bändchen S. 376.

Den Geistlichen aus älterer Zeit sind Sailers Uebungen des Geistes für Gründung und Förderung eines heiligen Sinnes und Lebens ohne Zweifel bekannt. Für die Geistlichen aus jüngerer Zeit bemerken wir, daß diese Uebungen zu dem Besten gehören, was Sailer auf dem Gebiete der ascetischen Literatur ans Licht gestellt hat. Sailer hat dieselben den Vorstehern der bischöflichen Seminarien, „in deren Hände die Hoffnungen des künftigen Klerus ganz besonders niedergelegt sind," gewidmet, bei dieser Widmung aber vornehmlich die Alumnen dieser Anstalten im Auge gehabt. Sie sind allerdings zunächst den letzgenannten, dann aber auch allen Geistlichen, denen es um innere Heiligung ihres Sinnes zu thun ist, vor vielen ähnlichen Betrachtungen um so mehr zu empfehlen, je mehr die innere Heiligkeit vielseitig in bloß äußere Geberde umzuschlagen droht.

Neunzig Betrachtungen über das Leiden und Sterben unsers lieben Herrn Jesu Christi nach den Betrachtungen des frommen Ludwig de Ponte, bearbeitet von Anton Etzinger, Subregens im bischöflichen Clerical-Seminar in Regensburg. Zweite revidirte und mit einem doppelten Register vermehrte Auflage. Salzburg 1843. in der v. Seidelschen Buchhandlung. XVI. u. 832. S. gr. 8.

Ludwig von Ponte zu Valladolid in Spanien am 10. November 1554 aus einem vornehmen Geschlechte geboren, war eine Reihe von Jahren hindurch Professor der Philoso-

phie und Theologie zu Leon. Er gehört zu den tüchtigsten ascetischen Schriftstellern, welche die katholische Kirche nach der Reformation aufzuweisen hat. Seine ascetischen Werke: Meditationes de praecipuis fidei nostrae mysteriis — dux spiritualis — de christiani hominis perfectione in quolibet vitae genere ex historia Ruth desumta; — expositio moralis et myst. in canticum canticorum — directorium spirituale de recto sacramentorum usu; de mortificatione; sind in der neuesten Zeit in Deutschland vielseitig benutzt, bearbeitet und übersetzt worden. In der Kölner (lat.) Ausgabe seiner Meditationen vom Jahre 1614, wird der 4. Theil von seinen Betrachtungen über das Leben und Leiden Jesu Christi u. s. w. gefüllt. Jene Betrachtungen werden uns in einer deutschen Bearbeitung in dem oben angezeigten Werke von Herrn Etzinger in der zweiten Auflage dargeboten.

Was den Werth dieser Betrachtungen betrifft: so bedarf es von unserer Seite keiner näheren Würdigung desselben, da dieser allgemein anerkannt ist. In Ansehung des Verhältnisses dieser deutschen Bearbeitung zu der lateinischen Ausgabe, welche wir in Händen haben, haben wir zu bemerken, daß die erstere so frei und so wenig an den Text des Ludwig von Ponte angeschlossen ist, daß man in einzelnen Abschnitten noch kaum an denselben erinnert wird. Ludwig von Ponte geht in den bezeichneten Betrachtungen einen ziemlich sichern Gang; man erkennt daraus den Professor der Philosophie, den logischen Denker; Herr Etzinger hingegen schreitet weniger festen Fußes voran; seinen Betrachtungen liegt im Einzelnen kein bestimmter Plan zu Grunde, und daher kommt es, daß manche Gedanken sich einschleichen, die in den Zusammenhang nicht hineinpassen; aber er ist praktischer, seine Betrachtungen sind mehr für den fühlenden, während die de Pontes auch für den denkenden Leser berechnet sind.

Die noch übrigen Gedankenstriche stören und die Vignetten sind keine Zierde des empfehlenswerthen Buches.

Miscellen.

Begharden in Köln. — Adamiten. — Tempelherren. — Zwergvölkchen.

Unter dem Titel: Fontes rerum Germanicarum I. Bd. hat Hr. Dr. Böhmer eine schätzbare Sammlung von Geschichtsquellen so eben bei Cotta in Stuttgart herausgegeben. In derselben findet sich auch das Geschichtswerk Joh. Victoriensis, welcher Abt des bei Klagenfurt gelegenen Klosters Viktring war, und die Geschichte von 1211—1343 aufgezeichnet hat. Er starb um die Mitte des 14. Jahrh. Einige Stellen aus demselben, welche für die Kirchengeschichte Interesse haben, wollen wir hier mittheilen. Die eine bezieht sich auf die Begharden, auch Lollharden, welche insbesondere zu Anfange des vierzehnten Jahrhunderts von den geistlichen Behörden allenthalben verfolgt wurden. Einen Hauptsitz hatten dieselben auch in Köln am Rheine, wo sie, troß den Maßregeln, welche von den dortigen Erzbischöfen gegen sie ergriffen wurden, doch lange Zeit sich erhielten. Der Erzbischof, Heinrich von Virneburg, erließ 1306 eine Verordnung gegen sie, und 1322 wurde nach Trithem Chronicon Hirsaug. ihr Vorsteher, Walter, mit Namen hier verbrannt. Man vgl. das gelehrte Werk Mosheims de Beghardis et Beguinis, und Gieseler's Kirchengeschichte 2. Bd. 3. Abth. S. 266. Die Stelle aus Johannes Victoriensis ad annum 1327 lautet wie folgt: Hoc tempore manifestata est quaedam haeresis apud Coloniam Agrippinam, ubi viri et mulieres diversi status in noctis medio ad locum quendam subterraneum, quod templum *) dicebant, convenerunt. Et quidam Waltherus nomine, demonialis sa-

*) Nach Willemi Egmondani Chron. nannten sie diesen Ort Paradies.

cerdos, missae officium celebrare visus est, et post elevationem sermone habito, extinctis luminibus quilibet sibi proximam cognoscebat; et post epulis delitiosissime vacantes, choreas ducebant, et gaudia maxima peragebant, dicentes hunc statum statui paradisi et primis parentibus ante lapsum esse conformem. Idem autem qui huius erroris caput extitit se Christum dixit, pulchram quandam et nobilem domicellam Mariam asseruit, et sic sacramenta fidei, sinceritatis scilicet et veritatis azima fermentavit. Matrimonium cum personis quantumcunque proximis licitum, Christum non de virgine natum, nihil esse ieiunium disputavit et multa fidei sacratissimae contraria grunniebat. Degradatus, damnatus usque adustionem non resipuit, mentitus est etiam die se tertia surrecturum. Huius voti plures compotes, experientes falsas insanias et errores, ad dominum sunt conversi, conversionis atque resipiscentiae signa iuxta patrum sanctiones crucis signaculum in suis vestibus *) praeferebant. Haec haeresis Adamiana dici potest, cuius Isidorus fecit mentionem in libro Etymologiarum, dicens: „Adamiani vocati sunt, quia Adae imitantur nuditatem, unde nudi erant, et nudi inter se mares et feminae conveniunt.“

Johannes Victoriensis, fährt fort über eine andere Sekte zu schreiben, welche an der Grenze von Oesterreich und Böhmen (1327) verbreitet war. Fuit etiam hoc tempore in multis locis circa metas Austriae et Bohemiae zizania multiplex in medio tritici seminata, et pulchritudo agrorum ecclesiae defoedata. Qui sub terra in specubus se dicunt non peccare, nec absolutione egere, eo quod Petro dixerit: „Quodcunque ligaveris super terram **), et solveris etc.; deum trinum patris filii et spiritus sancti personas immateriales visibili, senili iuvenili et columbina specie de-

*) Der Herausgeber macht folgende Bemerkung hierzu: Mit dem Wort: vestibus endet dieser Theil der Handschrift, das nun folgende ist ohne handschriftliche Hülfsmittel dem Chron. Leob. mit Zuratheziehung des Cont. Martini Poloni entnommen. Vgl. darüber Gieseler a. a. O.

**) Die Exegese dieser Ketzer ist ingeniös und würde Marcion Ehre machen: „der Herr, hat Petrus gesagt, Alles was du lösen wirst auf Erden supra terram; sie halten sich aber unter der Erde in Höhlen sub terra in specubus auf: also bedürfen sie der Absolution nicht.

monstrantes; diversos et mirabiles errores debacchantes; missarum solemnia, officia et elemosinas pro purgatione et exemptione animarum pro nihilo reputantes. Ex quibus maxima multitudo utriusque sexus incendio perierunt.

Auch Johannes Vitoduranus, Johannes von Winterthur, erzählt ad annum 1336 von diesen Ketzern, die eigentlich unter dem Namen Adamiten bekannt sind, obgleich der Name für sie spätern Ursprungs sein mag. Vgl. Gieseler a. a. O. und Anonymi Auctoris brevis narratio de nefanda haeresi Adamitica in variis Austriae locis saeculo XIV grassante in Pezii script. rerum Austriae. Tom. II. p. 553. Hiernach wurden bereits 1312 in Krems, St. Pölten (denn das St. Hippolyti ist nicht zu übersetzen, wie Gieseler übersetzt hat, St. Hippolit) und in Wien selbst solche Ketzer verbrannt.

Ueber die Aufhebung des Tempelherren-Ordens schreibt Johannes Victoriensis ad a. 1131 wie folgt: Hoc anno Clemens papa concilium in Vienna celebrat generale, in quo editae sunt Constitutiones Clementinae et destructus est ordo Templariorum ad nutum regis Franciae. Qui etiam ibi petiit Bonifacium (Papam) effodi de terra et tanquam haereticum concremari. Sed dum totus ordo ecclesiasticus obsisteret, desiit ab incoepto. Articulos autem quos habuit contra eos hi fuerunt: Primus, quod negaverunt eucharistiae sacramentum. Secundo quod non credant resurrectionem mortuorum. Tertius, quod infecti fuerint vitio sodomitico. Quartus, quod intrantes religionem eorum negare crucifixum, et in faciem eius spuere compelluntur. Quintus quod fecerant compositionem cum Saracenis contra Christianos, et civitatem Accaron in manus eorum subdole tradiderunt. Et sic ordo ille praeclarus et lucidus de firmamento ecclesiae est sublatus qui incepit sub Heinrico III. et Honorio II. anno domini m. c. VIII. Bona eorum aliis cruciferis sunt oblata, quae quidam ex eis recipere recusabant. Hic replicanda sunt quae in veteribus libris reperiuntur scripta, ubi dicitur: „Num uno peccante contra cunctos ira tua deserviet? Nunquid perdes iustum cum impio? Et si in angelis suis deus reperit pravitatem, ut Iob dicit, alii territi purgabuntur." Sic de hoc sacro ordine, si tamen ita fuit ut aliquid ibi quoad personam unius maculosum, non videtur propter hoc universitas contemnenda. Nam de eius laudibus Bernhardus „Vivunt inquit in commune, plane iocunda et sobria con-

Der Verfasser dieses Aufsatzes ist weit entfernt davon, die Freiheit der spekulativen Philosophie in irgend einer Art für schädlich zu halten, oder zu glauben, daß den Forschungen des menschlichen Geistes von Menschen Schranken zu setzen erlaubt und zuträglich sei. Er hält vielmehr dafür, daß der menschliche Geist nicht eher der Wahrheit gewiß wird, als bis er alle Bahnen, zu ihr zu gelangen, versucht hat, selbst alle mögliche irrige, selbst die in das Gebiet spekulativer Phantasien überfliegende. Aber dieß hält er weder für sittlich erlaubt, noch für möglich, daß eine philosophische Schule den wahren Sinn ihrer Lehren verbergen zu dürfen und die Laien über ihre trostlosen Lehrsätze absichtlich im Irrthum erhalten zu müssen glaubt.

Noch weniger aber hält er für recht, wenn eine solche Schule sich das Ansehen gibt, als schließe sie sich auf's Engste und Erhabenste an den kirchlichen Glauben an, dessen innerstem Grunde, dem von der Welt verschiedenen Gott, und der von Gott verschiedenen Individualität des Menschen, sie doch widerspricht. Vgl. Allgemeine Kirchenzeit. 1833. Nro. 201.“

So weit Herr Dr. Paulus zu Heidelberg.

Was hier mitgetheilt worden, sind keine neue Entdeckungen, sie waren es auch bereits um das Jahr 1833 nicht mehr. Weit früher hat Friederich von Schlegel über den innern Gehalt und die Tendenz des gedachten Systems öffentlich und privatim sich gegen uns mit der ganzen Macht seines durchschauenden Geistes ausgesprochen, und wir wären schon von dieser Seite hinlänglich aufmerksam gemacht worden, wenn wir nicht von anderer Seite hinlänglich darüber unterrichtet gewesen wären. Wir konnten daher nicht beistimmen, als man uns dieses System als das Non plus ultra aller Philosophie aufdringen wollte, wir konnten nicht beistimmen, als man uns diese Philosophie, nachdem man sie kurz vorher noch als die Philosophie des Satans bezeichnet hatte, als d i e w a h r e k a t h o l i s c h e W e i s h e i t u n d L e h r e aufnöthigen wollte. Wir haben lieber auf alle äußeren Vortheile verzichten wollen, als einer Philosophie huldigen, welche den Menschen um Alles bringt, was ihn zum Menschen macht, was ihn über das Thier erhebt. Wir haben uns lieber wollen v e r k e t z e r n lassen, als unsere Kniee vor B a a'l zu beugen und dem P a n Weihrauch zu streuen, und wenn noch einmal alle Welt Baal nachlaufen wird, und wenn noch einmal Alle ihm auf allen Höhen Opfer schlachten, so werden wir nicht folgen, sondern lieber es geschehen lassen, daß man uns noch von Neuem verketzere.

Statistische Notizen in Bezug auf die evangelischen Bewohner und die evangel. Gemeinden des Regierungs-Bezirks Köln.

Unter dieser Ueberschrift hat Herr Grashof, Regierungs-, Geistlicher und Schulrath zu Köln, in der Monatsschrift für die evangel. Kirche, herausgegeben von den Dr. Nitzsch und Dr. Sack. II. Jahrg. I. Heft. 1843 eine Reihe von Notizen mitgetheilt, welche auch für die Leser unserer Zeitschrift in der Rheinprovinz ein besonderes Interesse haben. Was die Quellen betrifft, aus denen der Herr Verfasser dieses Aufsatzes geschöpft hat: so sind es die amtlich publicirten Berichte der Staatsbehörde, und andere offizielle Angaben, welche dem Verfasser zu Gebote gestanden. Sie machen, nach der Versicherung des Hrn. Grashof, keinen Anspruch auf Vollständigkeit, wohl aber auf Richtigkeit und Genauigkeit. Die Worte des Herrn Grashof sind:

„Der Regierungs-Bezirk Köln zerfällt in zwei ziemlich gleiche Theile, welche durch den Rheinstrom gebildet werden. Der linksrheinische Bezirk umfaßt außer einem Theile des ehemals kurkölnischen Gebietes auch einen Theil des Herzogthums Jülich. Hier ist die evangelische Bevölkerung verhältnißmäßig sehr gering. Der rechtsrheinische Bezirk dagegen besteht außer einigen kleinen kurkölnischen Enclaven, größtentheils aus dem südlichen Theile des vormaligen unter pfalzbairischer Hoheit stehendem Herzogthums Berg (den jetzigen Kreisen Mühlheim, Sieg, Waldbroel und Wipperfürth) und aus den Herrschaften Homburg und Gimborn-Neustadt (beide zusammen jetzt den Kreis Gummersbach bildend). Hier sind die Kreise Gummersbach und Waldbroel von Alters her fast ganz evangelisch; sie bilden also den eigentlichen Kern der evangelischen Bevölkerung des Regirrungsbezirks.

„Bevor wir jedoch näher auf die Vertheilung der Evangelischen nach Gemeinden u. s. w. eingehen, wird es zweckmäßig sein, eine Uebersicht der evangelischen Gesammtbevölkerung zu gewinnen und derselben die katholische an die Seite zu stellen. Ein Vergleich des Bestandes von 1841 mit dem von 1828 *) wird zu mancher nicht uninteressanten Bemerkung Veranlassung geben.

*) Erst von diesem Jahre ab hat die Königl. Regierung zu Köln alljährlich die Veränderungen in der Bevölkerung in ihrem Amtsblatte bekannt gemacht, weßhalb ein weiteres Rückwärtsgehen, das in mancher Beziehung für die nachfolgende Berechnung höchst wünschenswerth wäre, nicht möglich ist.

Kreise:	1828 evang.	1828 kathol.	1841 evang.	1841 kathol.	Zunahme evang.	Zunahme kathol.
A. Auf der linken Rheinseite.						
1) Bergheim	253	30526	290	34762	37	4236
2) Bonn	1026	39188	1916	46286	890	7098
3) Cöln (Stadt)	2472	54452	5534	66982	3062	12530
4) Cöln (Landkreis)	186	34759	405	41722	219	6963
5) Euskirchen	39	25432	71	28474	32	3042
6) Rheinbach	152	24488	173	27466	21	2978
Summa	4128	208845	8389	245692	4261	36847
B. Auf der rechten Rheinseite.						
7) Gummersbach	24260	1687	26646	1964	2386	277
8) Mühlheim	2646	30045	3170	35400	524	5355
9) Sieg	6181	56924	7078	66120	897	9196
10) Waldbroel	10956	5466	12560	6431	1604	965
11) Wipperfürth	1830	20316	2093	22350	263	2034
Summa	45873	114438	51547	132265	5674	17827
Hiezu linke Rheinseite	4128	208845	8389	245692	4261	36847
Hauptsumme	50001	323283	59936	377957	9935	54674
	373284		437893		64609	

Aus dieser Uebersicht ergeben sich folgende Resultate:

Die gesammte evangelische und katholische Bevölkerung, welche sich im Jahre 1828 wie 1 : $6\frac{23}{50}$ verhielt, verhält sich jetzt wie 1 : $6\frac{18}{59}$, mithin ist die evangelische in einem größern Verhältnisse gewachsen, als die katholische. Der Zuwachs der evangelischen (jetzt 9935 mehr als im Jahre 1828) beträgt etwas mehr als $\frac{1}{5}$, der der katholischen (jetzt 54674 mehr als im Jahre 1828) beträgt kaum $\frac{1}{6}$. — Vergleichen wir die beiden Haupttheile des Regierungs-Bezirks, so sehen wir, daß auf der *linken* Rheinseite die evangelische Bevölkerung (jetzt 4261 mehr als im Jahre 1828) sich mehr als verdoppelt hat, während die katholische (jetzt 36847 mehr als im Jahre 1828) nur um etwas mehr als $\frac{1}{5}$ gestiegen ist. Auf dem *rechten*

Rheinufer dagegen beträgt der Zuwachs der Evangelischen (jetzt 5674 mehr als im Jahre 1828) nur etwas mehr als 1/8, der der Katholischen aber (jetzt 17827 mehr) etwas mehr als 1/6. Es ist also auf dem linken Rheinufer die evangelische Bevölkerung bedeutend im Vortheil; auf dem rechten hat die katholische Einiges vor der evangelischen voraus.

Wir können den Vergleich noch weiter fortführen und ihn sogar auf die einzelnen Kreise ausdehnen. Danach stellt sich der Zuwachs seit 1828 folgendermaßen heraus:

Kreise.	Evangelische.	Katholische.
Bergheim	beinahe 1/7	mehr als 1/7
Bonn	" 6/7	" " 1/5
Cöln (Stadt)	mehr als 6/5	" " 1/4
Cöln (Landkreis)	beinahe 9/7	beinahe 1/5
Euskirchen	" 4/5	mehr als 1/8
Rheinbach	etwas mehr als 1/7	etwas mehr als 1/8
Gummersbach	" " " 1/10	" " " 1/6
Mühlheim	" " " 1/5	mehr als 1/5
Sieg	beinahe 1/7	etwas mehr als 1/6
Waldbroel	" 1/7	beinahe 1/6
Wipperfürth	" 1/7	" 1/10

Das Verhältniß des Zuwachses ist also

1) für die Evangelischen günstiger in den Kreisen: Bonn, Stadt Cöln, Landkreis Cöln, Euskirchen, Rheinbach, Wipperfürth, also gerade in solchen Kreisen, wo sie die bedeutende Minderzahl der Gesammtbevölkerung bilden,

2) für die Katholischen günstiger in den Kreisen: Gummersbach, Sieg und Waldbroel, also gerade in den Kreisen, wo die Evangelischen theils die Mehrzahl der Gesammtbevölkerung ausmachen, theils wenigstens (im Siegkreise) mehre alte, in engem Verbande stehende Gemeinden bilden,

3) für beide Confessionen ungefähr gleich, jedoch zu einigem Vortheil der Katholiken, in den Kreisen Bergheim und Mühlheim.

Wie ganz verschieden ist dieses Resultat von dem, welches der Referent erwartet hatte, der fortwährend von seinen evangelischen Mitbrüdern die Klage gehört und bisher aus ge-

wissen Ursachen auch für begründet gehalten hat, daß die evangelische Kirche in der hiesigen Provinz im Allgemeinen im verhältnißmäßigen Abnehmen begriffen sei, daß die Thatsache, daß in den gemischten Ehen die überwiegende Mehrzahl der Kinder der evangelischen Kirche entzogen werden, nothwendig am Ende zu einem gänzlichen Absterben der Evangelischen führen müsse u. s. w. Die obigen genauen Berechnungen beweisen gerade das Gegentheil, beweisen, daß im Allgemeinen, wie im Besondern, die evangelische Bevölkerung des Cölner Regierungsbezirks im verhältnißmäßig größern Maße zugenommen habe, als die katholische. Wenn es also wahr ist, daß, wie ein Zahlenmann unserer Zeit uns oft zugerufen hat, Zahlen entscheiden, dann muß jene Klage und die aus ihr entspringende Befürchtung für den gedeihlichen Fortbestand der Evangelischen am Rheine gänzlich verstummen, und wir dürfen getrosten Muthes hinausschauen in die Zukunft; es werden unter allen scheinbar ungünstigen äußern Verhältnissen die Evangelischen auch fernerhin wachsen und zunehmen, wie bisher. So weit Hr. Grashof.

In dem Folgenden bemüht sich der Verfasser zu beweisen, daß diese Zunahme der Evangelischen dennoch nur eine scheinbare sei, indem dieselbe nicht von innen heraus geschehe, sondern nur vornehmlich durch Einwanderung bewirkt worden sei. Wir gestehen, daß wir die Berechnung des Herrn Grashof nicht überall begreifen: sind aber außer Stande, dieselbe zu berichtigen, da uns die statistischen Nachrichten fehlen, welche dazu erforderlich sind. Wir theilen indessen seine Räsonnements doch mit, in der Hoffnung, es möge einer der verehrl. Leser dieser Zeitschrift, dem die statistischen Notizen zu Gebote stehen, die Gefälligkeit haben, diese Angaben des Hrn. Grashof genauer zu prüfen. Am zweckmäßigsten würde es sein, wenn einzelne katholische Pfarrer in solchen Gemeinden, wo keine Protestanten eingewandert sind: die verhältnißmäßige Zunahme der katholischen und evangelischen Bevölkerung berechnen und uns mittheilen wollten.

Herr Grashof fährt fort: „Und dennoch ist die so eben ausgesprochene Befürchtung nicht ungegründet; dennoch ist das durch die vorhin angestellte Berechnung gewonnene Resultat nur scheinbar richtig; im Grunde aber beweis't es dem mit den Verhältnissen genauer Bekannten aufs Neue, wie trügerisch derartige Rechenexempel sind. Es ist nämlich allerdings richtig, daß, numerisch betrachtet, die Evangelischen im hiesigen Regierungsbezirke verhältnißmäßig mehr angewachsen sind, als die Katholischen. Aber dies Wachsen ist nicht ein Wachsen von

Innen heraus, sondern zum großen, sehr großen Theile ein Zunehmen durch Einwanderung von Außen herein, mit welchem ein Abnehmen im Innern sehr wohl bestehen kann und wirklich besteht. Dies läßt sich leicht erweisen durch folgende Bemerkungen. Bei Weitem am meisten hat die evangelische Bevölkerung factisch zugenommen in den Kreisen

Bonn	(von 1026	auf 1916,	also	um	890)
Stadt Cöln	(„ 2472	„ 5534	„	„	3062)
Landkreis Cöln	(„ 186	„ 405	„	„	219)
Euskirchen	(„ 39	„ 71	„	„	32)

Wie wenig die beiden letztern Kreise zur Vermehrung der Gesammtbevölkerung beitragen, mag hier unberücksichtigt bleiben; so viel steht fest, daß die Vermehrung selbst in diesen vier Kreisen zum allergrößten Theile durch Einwanderung bewirkt worden ist und noch wird. In Bonn, wo im Jahre 1816, wo die Gemeine als solche gestiftet ward, nur einige hundert Evangelische wohnten, hat die Universität durch ihre Professoren und Beamte *) und durch eine Menge von Fremden, die sich dort niedergelassen haben, die evangelische Gemeinde in einem Zeitraume von etwa 25 Jahren auf beinahe 2000 Seelen anwachsen gemacht, und es darf von dieser letzten Zahl gewiß nur eine verhältnißmäßig sehr kleine Anzahl als eigentlicher Zuwachs von Innen heraus betrachtet werden. Dasselbe ist der Fall in der Stadt Cöln, in der die beiden im Jahre 1816 daselbst vorhandenen evangelischen Gemeinden zusammen kaum eine Seelenzahl von 1500 enthielten. Mit der preußischen Regierung kamen aber dorthin nicht wenige evangelische Beamte mit ihren Familien; es ließ sich, als im Laufe der Zeit der Handel Cölns sich hob, hier eine Menge von Kaufleuten besonders aus dem benachbarten, großentheils evangelischen niederbergischen Lande nieder und noch fortwährend wächst auf diesem Wege die Zahl der Evangelischen in weit bedeutenderem Maaße, als verhältnißmäßig die der Katholischen, deren Wenige von Außen her eingewandert sein dürften. Daß in dem Kreise Euskirchen und im Landkreise Cöln die Zahl der Evangelischen sich im Verhältniß so sehr vermehrt hat, mag in dem Umstande gesucht werden, daß einestheils auch hier evangelische Beamte eine Anstellung gefunden haben, anderntheils aber und vorzüglich, daß nicht wenige pensionirte Offiziere mit ihren Familien sich daselbst niederlassen, um auf dem Lande mit ihren, für

*) Die Studenten sind bei den jährlichen Zählungen nicht mitberechnet.

wissen Ursachen auch für begründet gehalten hat, daß die evangelische Kirche in der hiesigen Provinz im Allgemeinen im verhältnißmäßigen Abnehmen begriffen sei, daß die Thatsache, daß in den gemischten Ehen die überwiegende Mehrzahl der Kinder der evangelischen Kirche entzogen werden, nothwendig am Ende zu einem gänzlichen Absterben der Evangelischen führen müsse u. s. w. Die obigen genauen Berechnungen beweisen gerade das Gegentheil, beweisen, daß im Allgemeinen, wie im Besondern, die evangelische Bevölkerung des Cölner Regierungsbezirks im verhältnißmäßig größern Maße zugenommen habe, als die katholische. Wenn es also wahr ist, daß, wie ein Zahlenmann unserer Zeit uns oft zugerufen hat, Zahlen entscheiden, dann muß jene Klage und die aus ihr entspringende Befürchtung für den gedeihlichen Fortbestand der Evangelischen am Rheine gänzlich verstummen, und wir dürfen getrosten Muthes hinausschauen in die Zukunft; es werden unter allen scheinbar ungünstigen äußern Verhältnissen die Evangelischen auch fernerhin wachsen und zunehmen, wie bisher. So weit Hr. Grashof.

In dem Folgenden bemüht sich der Verfasser zu beweisen, daß diese Zunahme der Evangelischen dennoch nur eine scheinbare sei, indem dieselbe nicht von innen heraus geschehe, sondern nur vornehmlich durch Einwanderung bewirkt worden sei. Wir gestehen, daß wir die Berechnung des Herrn Grashof nicht überall begreifen: sind aber außer Stande, dieselbe zu berichtigen, da uns die statistischen Nachrichten fehlen, welche dazu erforderlich sind. Wir theilen indessen seine Räsonnements doch mit, in der Hoffnung, es möge einer der verehrl. Leser dieser Zeitschrift, dem die statistischen Notizen zu Gebote stehen, die Gefälligkeit haben, diese Angaben des Hrn. Grashof genauer zu prüfen. Am zweckmäßigsten würde es sein, wenn einzelne katholische Pfarrer in solchen Gemeinden, wo keine Protestanten eingewandert sind: die verhältnißmäßige Zunahme der katholischen und evangelischen Bevölkerung berechnen und uns mittheilen wollten.

Herr Grashof fährt fort: „Und dennoch ist die so eben ausgesprochene Befürchtung nicht ungegründet; dennoch ist das durch die vorhin angestellte Berechnung gewonnene Resultat nur scheinbar richtig; im Grunde aber beweis't es dem mit den Verhältnissen genauer Bekannten aufs Neue, wie trügerisch derartige Rechenexempel sind. Es ist nämlich allerdings richtig, daß, numerisch betrachtet, die Evangelischen im hiesigen Regierungsbezirke verhältnißmäßig mehr angewachsen sind, als die Katholischen. Aber dies Wachsen ist nicht ein Wachsen von

Innen heraus, sondern zum großen, sehr großen Theile ein Zunehmen durch Einwanderung von Außen herein, mit welchem ein Abnehmen im Innern sehr wohl bestehen kann und wirklich besteht. Dies läßt sich leicht erweisen durch folgende Bemerkungen. Bei Weitem am meisten hat die evangelische Bevölkerung factisch zugenommen in den Kreisen

Bonn	(von 1026	auf 1916,	also	um	890)
Stadt Cöln	(" 2472	" 5534	"	"	3062)
Landkreis Cöln	(" 186	" 405	"	"	219)
Euskirchen	(" 39	" 71	"	"	32)

Wie wenig die beiden letztern Kreise zur Vermehrung der Gesammtbevölkerung beitragen, mag hier unberücksichtigt bleiben; so viel steht fest, daß die Vermehrung selbst in diesen vier Kreisen zum allergrößten Theile durch Einwanderung bewirkt worden ist und noch wird. In Bonn, wo im Jahre 1816, wo die Gemeine als solche gestiftet ward, nur einige hundert Evangelische wohnten, hat die Universität durch ihre Professoren und Beamte *) und durch eine Menge von Fremden, die sich dort niedergelassen haben, die evangelische Gemeinde in einem Zeitraume von etwa 25 Jahren auf beinahe 2000 Seelen anwachsen gemacht, und es darf von dieser letzten Zahl gewiß nur eine verhältnißmäßig sehr kleine Anzahl als eigentlicher Zuwachs von Innen heraus betrachtet werden. Dasselbe ist der Fall in der Stadt Cöln, in der die beiden im Jahre 1816 daselbst vorhandenen evangelischen Gemeinden zusammen kaum eine Seelenzahl von 1500 enthielten. Mit der preußischen Regierung kamen aber dorthin nicht wenige evangelische Beamte mit ihren Familien; es ließ sich, als im Laufe der Zeit der Handel Cölns sich hob, hier eine Menge von Kaufleuten besonders aus dem benachbarten, großentheils evangelischen niederbergischen Lande nieder und noch fortwährend wächst auf diesem Wege die Zahl der Evangelischen in weit bedeutenderem Maaße, als verhältnißmäßig die der Katholischen, deren Wenige von Außen her eingewandert sein dürften. Daß in dem Kreise Euskirchen und im Landkreise Cöln die Zahl der Evangelischen sich im Verhältniß so sehr vermehrt hat, mag in dem Umstande gesucht werden, daß einestheils auch hier evangelische Beamte eine Anstellung gefunden haben, anderntheils aber und vorzüglich, daß nicht wenige pensionirte Offiziere mit ihren Familien sich daselbst niederlassen, um auf dem Lande mit ihren, für

*) Die Studenten sind bei den jährlichen Zählungen nicht mitberechnet.

die große Stadt, in der Alles sehr theuer ist, nicht ausreichenden Einnahmen sorgenfrei leben zu können.

Fassen wir diese Thatsache vorurtheilsfrei ins Auge, vergleichen wir damit den Umstand, daß umgekehrt in den Kreisen, wo der kaufmännische und geistige Verkehr nicht so bedeutend ist, als in den linksrheinischen des Regierungs-Bezirks; wo auch die Menge der aus den alten Provinzen kommenden Beamten nicht so bedeutend ist, wie z. B. in der Stadt Cöln, daß in diesen Kreisen, und namentlich in denen, welche den eigentlichen Kern und Stamm der evangelischen Bevölkerung bilden, die letztere nicht in dem gleichen Verhältnisse zugenommen hat, wie die katholische, daß ihre Vermehrung vielmehr hier hinter dem katholischen Zuwachs zurückgeblieben ist: so gewinnen wir das allerdings bei Weitem richtigere Resultat, daß die Zahl der Evangelischen im Regierungs-Bezirk Cöln im Verhältniß zu der der Katholischen im Nachtheil ist, und daß, wenn einmal die Einwanderung von Außen her abnehmen sollte, sich die Richtigkeit dieser Behauptung auch in den factischen Zahlenangaben auf den ersten Blick beweisen wird. Wo die Ursachen zu dieser Erscheinung zu suchen seien, dies nachzuweisen, überlassen wir einer andern Feder; jedenfalls wird es gut sein, wenn zuvörderst hinsichtlich des Bestandes und Zuwachses der Bevölkerung in den andern Regierungsbezirken der Provinz ähnliche statistische Berechnungen angestellt und veröffentlicht werden." So weit Herr Grashof.

Skizze zu einer Predigt von Georg Hermes.

Dem Verfasser dieser Predigtskizze ist es gewiß niemals in den Sinn gekommen, daß dieselbe je durch den Druck könne veröffentlicht werden. Diese Bemerkung wird genügen, um all die Nachsicht des Lesers für sie in Anspruch zu nehmen, der sie etwa bedürfen möchte. Wenn sie auch im Vergleiche mit so vielen andern Predigten und Predigt-Skizzen, die für die Veröffentlichung gearbeitet werden, keiner besondern Nachsicht bedürfen sollte: so würde der Verfasser, der sehr strenge gegen sich und in Ansehung seiner Arbeiten war, die Veröffentlichung doch nur ungern ertragen haben. Wie man aber über den Werth dieser Skizze urtheilen möge, in einer Beziehung ist sie von sehr großem Werthe, indem sie nämlich zeigt, wie we-

nig Hermes geneigt gewesen, der Vernunft im Verhältnisse zur Offenbarung zu große Rechte einzuräumen. Kein Datum ist dieser Skizze beigefügt; aus dem Charakter der Handschrift entnehmen wir, daß sie in die ersten Jahre fällt, nachdem Hermes Priester geworden war.

Thema. Falsche Aufklärung ist eine Ursache des einreißenden Unglaubens.

Erklärung der falschen Aufklärung. Was verstehen die heutigen Aufklärer unter ihrer Aufklärung? wenn ich das hier auch darunter verstehe, dann gebe ich denselben Begriff von Aufklärung, welchen sie angeben; d. i. meine Erklärung ist richtig. (NB. das Ganze handelt von Religions-Aufklärung.) Was sie unter Aufklärung verstehen, das sagen sie laut; sie sagen: Gott gab uns die Vernunft zur Richtschnur unsers Thuns und Lassens — ihr sollen wir folgen in Religionssachen, und keiner andern Richtschnur, — sie allein ist uns genug. Gegen jede andere Richtschnur (Offenbarung) werfen sie ein: das hieße die Rechte der Vernunft kränken — zweitens dieselbe, welche wir doch zu unserer Leitung empfangen, verwerfen. —

Also Aufklärung. Die heutige Aufklärung besteht darin, daß sie die Vernunft als die einzige höchste Richtschnur in Religionssachen aufstellen, und Alles, was sich damit nicht reimen will, d. i. was sie nicht begreifen können, verwerfen.

Zweck der Predigt: zur Ehre der geoffenbarten Religion, indem ihre Nothwendigkeit daraus hervorleuchten soll; zur Stärkung und Beruhigung der Gläubigen, und zur Belehrung der Ungläubigen.

Predigt-Plan. Syllogismus.

Maior. Wer die Vernunft zur einzigen, höchsten Richtschnur in der Religion macht, fällt in Unglauben (und das thuen die heutigen Aufklärer — also fallen sie in Unglauben).

Minor. Die Vernunft zur einzigen, höchsten Richtschnur in der Religion machen, ist aber falsche Aufklärung;

Conclusio. Also führt falsche Aufklärung zum Unglauben.

Probo maiorem. Ein solcher verwirft also Alles, was er mit seiner Vernunft nicht begreift — alle Wahrheiten, die über die menschliche Vernunft sind, sind für ihn keine

Wahrheiten mehr; da es nun aber solche in einer göttlichen Offenbarung geben kann, und in der Christlichen wirklich viele gibt; so muß er sie verwerfen. Er hat ja auch überhaupt keine Offenbarung nöthig, weil seine Vernunft ihm genug ist: er verwirft also alle Offenbarung; und ist ungläubig. Dieses bestätigt ja auch die Erfahrung an unsern heutigen Vernunft-Männern.

* Dieses ist hiemit zur Genüge bewiesen, denn das wollen ja auch die heutigen Aufklärer, daß alle Offenbarung verworfen werde, aber den Minor werden sie schwerlich eingestehen. Also

Probo minorem. Die Vernunft zur einzigen, höchsten Richtschnur in Religions-Sachen machen ist falsche Aufklärung; oder die Vernunft kann nicht die einzige, höchste Richtschnur in Religions-Sachen sein. — Dieses ergiebt sich aus dem Begriffe von Vernunft und der logischen Meditation über die nothwendige Beschaffenheit einer Richtschnur in Religions- oder Glaubens-Sachen.

Begriff von Vernunft. Das Wort Vernunft wird zweifach (objectiv und subjectiv) genommen; in der ersten Bedeutung heißt es eine Sammlung vieler allgemein anerkannter Wahrheiten (die daraus durch eine richtige Folge hergeleitete, müssen also eben so allgemein angenommen werden). In der zweiten Bedeutung (subjektiv) heißt es, das Vermögen der Seele Wahrheit zu erkennen (es wird hier NB. für Verstand genommen).

* Die Vernunft im ersten Sinne genommen können die Aufklärer nicht meinen: denn eine solche Sammlung von allgemein anerkannten Wahrheiten giebt es nicht; und gebe es auch eine solche, so würden doch die übernatürlichen Wahrheiten der Offenbarung daraus nicht können hergeleitet, oder darnach können beurtheilt werden, weil sie mit jenen natürlichen nicht in Verbindung ständen. Sie müssen also die Vernunft im zweiten Sinne genommen, das Vermögen im Menschen Wahrheit zu erkennen, meinen. Es muß also gezeigt werden: daß dieses Vermögen (Vernunft) nicht die einzige, höchste Richtschnur in Religions-Sachen sein könne.

Logische Meditation über die Eigenschaften einer Richtschnur in Religionssachen: Sie muß

1. eine allgemeine sein; denn Religion ist für alle Menschen; ihre Richtschnur muß also auch für alle Menschen sein.

2. eine bestimmte; d. i. sie muß in individuo von jedem Menschen als eine solche gekannt werden: denn wie ist ein sich Richten nach Etwas möglich, wenn ich nicht weiß, nach welchem Etwas?
3. eine richtige; d. i. sie muß mich nicht irre führen: denn thut sie das, so kann sie erstens nicht mehr als Richtschnur dienen; und zweitens, wie gefährlich wäre nicht ein Irrthum in diesem wichtigsten aller Geschäfte — in der Religion?

Hat nun die Vernunft (als Vermögen des Menschen) diese drei nothwendigen Requisite einer Richtschnur in Religions-Sachen? — Sie hat sie nicht: Denn

1. welcher Vernunft soll man folgen? dieses Vermögen ist ja so verschieden, als es verschiedene Köpfe giebt. Gewiß jeder seiner eigenen; denn so stolz wird doch keiner sein, daß er fordere, jeder solle ihm folgen. Nun sind aber die meisten Menschen unfähig Wahrheiten (Dinge) der Natur zu erkennen und zu begreifen, weil ihre Vernunft nicht genug cultivirt ist; und diese sollten übernatürliche Wahrheiten gehörig begreifen und beurtheilen können? Für diese wäre also die eigene Vernunft keine Richtschnur; und die Anzahl dieser ist doch gegen jene der wahrhaft Gelehrten unzählig groß. Die Vernunft ist also keine allgemeine Richtschnur. Und diese große zum Denken und Forschen unfähige Anzahl, welcher Richtschnur soll dann die folgen? Ihr sagt: der Vernunft der Gelehrten. Der Vernunft der Gelehrten? Aber welcher denn? Ihr Gelehrte seid ja selbst uneinig. Sie kann ja also aus der sich widersprechenden Vielheit keine bestimmte Vernunft als Richtschnur herausfinden. — Ihr müßt also erst selbst einig werden.
2. Die Vernunft ist also auch keine bestimmte, d. i. hier, von dem Ungelehrten erkennbare Richtschnur.

Und wären die gelehrten Vernunft-Männer unter sich auch einig, so wäre ihre Vernunft

3. doch keine richtige, d. i. unfehlbare und selbstständige Richtschnur; denn es ist ja bekannt, wie leicht und wie oft die menschliche Vernunft, auch die der Gelehrten, sich irre, und das in natürlichen Dingen; und wie wenig sie in der Natur begreife; — und diese kurzsichtige, schwache Vernunft sollte übernatürliche Wahrheiten

begreifen und ohne Irrthum darüber sprechen können? Es wäre ja auch plattweg unmöglich, wenn die Menschen-Vernunft alle natürlichen Dinge auch auf die vollkommenste Art begriffe: denn hier in der Religion frägt es sich ja von übernatürlichen Wahrheiten, wovon die Menschen-Vernunft eben so wenig Begriffe haben kann, als ein Blindgeborner von Licht und Farbe; sie kann also auch nicht richtiger darüber sprechen, als dieser von Licht und Farbe.

Also kann Vernunft nicht die einzige, höchste Richtschnur in Religions-Sachen sein; — die, welche sie dazu machen, und darnach aufklären, schöpfen also aus einer falschen (unrichtigen) Quelle: ihre Aufklärung kann also nicht anders, als eine falsche sein — ja sie ist so falsch, daß sie nicht mehr Aufklärung ist, sondern statt aufzuklären nur blendet, und so sehr blendet, daß ihre Anhänger die offenbarsten Denkmäler, die allein Beweis genug für die Göttlichkeit der Religion Jesu sind, nicht sehen: daß sie nicht sehen, da den Ort, wo er geboren; hier den Berg, wo er vor seinen Jüngern verklärt, und von Gott das Zeugniß erhält: „dieser ist mein geliebter Sohn u. s. w.;" wie er den Sturm des Meers stillt; — und den Lazarus auferwecket; da den Hügel, wo er am Kreuz-Balken vor den Augen der ganzen Nation stirbt; hier die Gruft, worin er begraben, und aus welcher er am dritten Tage, wie er es vorhergesagt, lebendig wieder hervorgeht, — daß sie alles dieses nicht sehen, sondern die ganze Religion verwerfen.

Conclusio. Also führt falsche Aufklärung zum Unglauben. (Diese Conclusion läßt der Prediger seine Zuhörer selbst machen).

Nun ist aber die Predigt noch nicht aus; denn der Prediger, welcher hier die Nothwendigkeit der Offenbarung zu zeigen und die Gläubigen zu stärken, und die Ungläubigen, wenn es möglich ist, zurückzuführen, zum Zwecke hat, muß hier noch vom Glücke der Offenbarung reden zur Stärkung der Gläubigen, und die noch übrigen Einwürfe der Ungläubigen (der falschen Aufklärer) beantworten. — — — Der Uebergang könnte ungefähr so sein: Wohl uns, daß wir eine bessere Richtschnur, daß wir die Offenbarung haben! — — — Aber die Ungläubigen sagen: „Offenbarung annehmen, das heißt die Rechte der Vernunft kränken." Antwort. Die Vernunft hat noch nie Recht gehabt noch haben können über Wahrheiten, die über ihrem Gesichts-Kreise sind, zu entscheiden, — das

heißt: „die Vernunft verläugnen." Antwort. Gar nicht: auch der Gläubige braucht seine Vernunft; sie dient ihm sich von dem Dasein einer göttlichen Offenbarung zu überzeugen. — Das heißt: „das Mittel die Wahrheit zu erkennen verachten." Antwort. Im mindesten nicht; sondern nur: ein zweites Mittel, was uns Gottes Güte gab, hinzunehmen, weil das erste nicht hinreicht. Aus diesem Grunde die Offenbarung verwerfen, heißt eben so viel, als wenn einer bei finsterer Nacht keine Laterne gebrauchen wollte, weil er zwei gute Augen habe. —

Schluß der Predigt.

Ableitung einzelner Wörter, insbesondere solcher, welche in dem Sprachgebrauche der Kirche vorkommen.

Es giebt gewiß nur sehr wenige Wörter, welche nicht ihre eigene Geschichte haben. Hätte man die Data, um diese Geschichte der einzelnen Wörter einer Sprache durch alle Veränderungen hindurch darzustellen, so würde man ein äußerst lehrreiches Werk erhalten, ein Werk, was weit interessanter wäre als alle Geschichte der Philosophie. In dem nachstehenden haben wir einzelne Wörter, vornehmlich solche, welche im Kirchensprachgebrauche verkommen, etymologisch für diejenigen unserer Leser zu erklären versucht, welche nicht im Besitze der großen und gelehrten Werke sind, welche über diesen Gegenstand ausführlicher handeln.

Abt. Papst. In dem Oriente wird der Name Vater, אב auch dazu gebraucht, den Lehrer zu bezeichnen. Wie der leibliche Vater das körperliche Leben bildet, so der Lehrer das geistige. Insbesondre aber werden diejenigen Lehrer Väter genannt, welche mit einer höhern Macht bekleidet sind, wie z. B. die Propheten. Dieser Benennung entsprechend, werden die Schüler Söhne genannt. Z. B. Sprüchw. 4, 10. 20. 5, 1. 20. 6, 1. 3. 7, 1. 24. Psalm. 45, 11. Daher Prophetensöhne = Prophetenschüler. Dieselbe Benennungsweise findet sich auch bei den Griechen, wenn dort auch nicht so durchgreifend als unter den Orientalen. In diesem Sinne nannte Alexander der Große seinen Lehrer Aristoteles: Vater.

Dieser Sprachgebrauch ging auch in die christliche Kirche über. Die Priester wurden Abbas, auch Papa, Pater genannt. Insbesondre waren es die Bischöfe, welche den Namen papa

führten. So redet z. B. der h. Hieronymus den h. Augustinus gemeinhin so an: Deus noster te tueatur omnipotens, domine vere sancte et beatissime papa — auch vere sancte et suspiciende papa; an Theophilus schreibt er amantissime papa. Später verloren die Bischöfe allmählig diese Benennung, bis der römische Papst sich dieselbe zuletzt allein reservirte. Gewöhnlich wird angegeben, dies sei 1073 auf der Synode zu Rom durch Gregor VII. geschehen, und zwar wegen der Schismatiker, die sich den Namen Papa ebenfalls beilegten. Baronius bemerkt zu dem Martyrologium Romanum 10. Januar, es sei dieses geschehen ut Papae nomen unicum esset in universo orbe Christiano, nec liceret alicui seipsum vel alium eo nomine appellare. Haec in Registro Epistolarum Gregorii VII. quod asservatur in Bibliotheca Vaticana, ubi canones eius Synodi scripti habeatur. Derselben Ansicht folgt Sirmondus; allein Pagi stellt die Aechtheit einer solchen Quelle in Abrede. — Von papa kömmt her das deutsche Pabst, oder Papst, althochdeutsch pabis, holländisch paws, englisch pope, franz. le pape, ital., spanisch und portugiesisch papa.

In der griechischen Kirche ist Pope noch die allgemeine Benennung des Priesters, in der Lateinischen ist pater für die Mönche und die Beisitzer der Konzilien üblich geworden. Ein Beispiel des alten Sprachgebrauchs hat sich in dem Confiteor erhalten, wo jeder Priester noch Pater genannt wird: Et *tibi pater* — *καὶ σοὶ πάππα*. In einzelnen Ländern, z. B. in Oesterreich, heißen auch die Weltgeistlichen noch Pater. Das Wort Abbas hat sich in dem deutschen Abt, dem Vorgesetzten einer Abtei, und Abtissin; in dem Italienischen Abbate erhalten, welches Jemanden bezeichnet, der auch ohne Priester zu sein oder höhere Weihen zu haben, nur die geistliche Kleidung (die Abbat-Kleidung) trägt. In diesem Worte sowohl als in dem französischen Abbé, d. i. jemand, der aufgehört hat Laie zu sein, aber noch nicht geistlich ist, hat sich die verehrungsvolle Bedeutung verloren, welche das Wort ursprünglich gehabt hat. Im Spanischen lautet es abad, im Portugiesischen abade, im Angelsächsischen abbad, im Schwedischen abbad, im Dänischen abbed, engl. abbot.

Die einzelnen Sylben des Wortes Papa hat man so erklärt: *Pa*ter, *Pa*trum; auch hat man die einzelnen Buchstaben gedeutet, wie folgt: P. A. P. A. *P*etri, *A*postoli, *Po*testatem, *A*ccipiens.

Bäffchen. Bäffchen ist das länglichviereckige, in zwei Theile getheilte Läppchen, welches die Geistlichen unter dem Kinne

tragen. Bei den katholischen Geistlichen ist die Farbe gewöhnlich schwarz und ist umgeben von einem schmalen weißen Streifen; bei den protestantischen Predigern ist die Farbe weiß. Die Entstehung dieses in Frankreich und Deutschland vornehmlich üblichen Theiles der geistlichen Amtstracht ist folgende. In den frühern Zeiten trugen die Geistlichen (weiße) Halskrausen, wie solche gegenwärtig z. B. in Sachsen noch vorkommen. Als die Alongen-Perücken aufkamen und sich auch der Herrschaft über die Köpfe der Geistlichen bemächtigten, kamen die Krausen nothwendig mit denselben in Kampf. Die Krausen wurden hinten um den Hals abgeschnitten, und was vorn übrig blieb, bildet das sogenannte Bäffchen. Was die Ableitung des Wortes betrifft, so meint Adelung, es stamme ab von dem Niedersächsischen Bäbken, naßmachen, und Bäbke-Dook, ein kleines Tuch, welches man den Kindern vorbindet.

Bahre. Das Stammwort von Bahre ist das noch im Niedersächsischen übliche bären oder bören: d. h. tragen, im engl. to bear. Bahre ist daher ein Werkzeug zum Tragen überhaupt. Jetzt versteht man gemeinhin die Todtenbahre darunter; für sonstigen Gebrauch wird die Bahre gewöhnlich Tragbahre genannt, was eigentlich eine Tautologie ist, sich aber daher erklärt, daß man z. B. in Thüringen auch eine Radebahre (d. i. eine Schiebkarre) kennt.

Barmherzig. Misericordia est aegritudo ex miseria alterius iniuria laborantis. Cicero Tuscul. IV, 8. Die Barmherzigkeit ist die Menschenliebe, insofern sie sich als lebendige Theilnahme an dem Unglücke eines Andern offenbart. Was die Abstammung des Wortes Barmherzig betrifft; so ist diese nicht so leicht festzusetzen. Adelung sagt darüber, man habe es von dem alten Barm (der Schooß), oder von warm und von arm, welches ehedem gnädig, gütig bedeutet haben soll, hergeleitet. Er fügt dann folgende Bemerkung hinzu: „Niemand hat bemerket, daß barmherzig eine bloß buchstäbliche Uebersetzung des Lateinischen misericors ist. Die deutsche Sprache war, so wie alle Sprachen, in ihrer rohen Kindheit an Wörtern, welche moralische Gegenstände bezeichnen, sehr arm. Die ersten christlichen Lehrer suchten sich daher mit buchstäblichen Uebersetzungen der lateinischen Ausdrücke zu helfen, welche zwar oft sehr ungeschickt geriethen, aber doch die Sprache nach und nach gar sehr bereichert haben, wie aus hundert Beispielen gezeigt werden könnte. Das Wort barmherzig ist gleichfalls eine solche verunglückte Uebersetzung. Weil miser im Deutschen arm bedeutet, so übersetzten sie misereri durch armen, mi-

sericors durch armaherzi und misericordia durch armaherzide. Diese Wörter kommen sowohl bei dem Ulphilas, als bei dem Kero, dem ältesten deutschen Schriftsteller, vor, der in dergleichen ungeschickten Uebersetzungen besonders glücklich ist. Patiens et multum misericors heißt bei dem Notker geduldiger unde joh filo arme herzen. Die spätern Alemannen setzten vor armen misereri, die Vorsylbe be, welche nachmals mit dem a zusammenfloß, und auch dem armherzig vorgesetzt wurde, so daß Barmen, für bearmen und barmherzig daraus entstand." Ein auffallendes Beispiel von solchen Uebersetzungen findet sich in der französischen Sprache. Das hebr. רַחֲמִים, die edleren Eingeweide, besonders das Herz, griech. σπλάγχνα, lat. viscera, als Sitz der lebendigen Menschenliebe, die sich insbesondere im Unglücke offenbart, ist nämlich von den Franzosen boyaux (Eingeweide) übersetzt worden. Z. B. Vous avez pour moi les boyeaux d'un père.

Begine. Lat. Beguina, Begina, im Franz. Beguine. Die Beguinen standen in der Mitte zwischen den Laien und den weiblichen Klosterorden; sie legten keine Gelübde ab, und konnten daher wieder frei austreten. Der Name stammt nach einigen, von Lambert le Begue, dem Stammelnden, den man für den Stifter derselben hält; nach andern von Begga, der Tochter Pipins, und abermals nach andern von Bagga, der Schwester der h. Gertrudis. Am richtigsten leitet man den Namen von dem altsächsischen und niederländischen Wort beggen, d. i. beten und öfters bitten, d. i. betteln her. Im Englischen heißt jetzt noch to beg bitten, betteln, und beggar (sprich begger), ein Bettler; Begging friar, ein Bettelmönch. Die Beginen lebten vornehmlich von Allmosen, Betteln. Den Beginen entsprechend, bildeten sich die Vereine der Begharden aus, welche sich, wie die Beginen, den Werken der Nächstenliebe, besonders der Krankenpflege, widmeten. Wahrscheinlich stammt der Name Beghardе von demselben Worte, nämlich von Beggen.

Beten ist wahrscheinlich die Uebersetzung des Lat. peto; gothisch bidjan, niedersächs. beden, dänisch *bede*, schwedisch *bedia*. Früher wurde es allgemein für bitten gebraucht; wurde aber dann auf das gottesdienstliche Bitten beschränkt. Davon anbethen d. i. göttliche Verehrung erweisen, weil sich diese vornehmlich im Gebete offenbart.

Bigott. Von Rollo, dem ersten Herzoge der Normandie, heißt es in einer alten Chronik: Hic non est dig-

natus pedem Caroli osculari, nisi ad os suum levaret. Cumque sui comites illum ammonerent ut pedem regis in acceptione tanti muneris (der Provinz Neustrien) oscularetur lingua Anglica respondit, *Ne se bigot*, quod interpretatur: Ne per Deum. (Bei Gott nicht!) Rex vero et sui illum deridendes et sermonem eius corrupte referentes illum vocarunt *Bigoth* unde Normanni adhuc Bigothi vocantur. Dieses soll der Ursprung des Wortes bigott sein. Mehr Wahrscheinlichkeit hat die Ableitung von Baguta, Beguta, Bagutta u. s. w., welches gleichbedeutend mit Beguine ist. Viele unter den Beginen übten eine übertriebene und falsche Frömmigkeit aus, weswegen sie auch von der Kirche verdammt wurden. Daher Bigott insbesondere von Betschwestern gebraucht wird. Bigotterie: Andächtelei, falsche Frömmigkeit.

Beichten. Dieses Wort kommt von dem veralteten *gehan*, gahan, *jihan* bekennen her. Das Intensivum davon ist gichten, sagen, bekennen mit der Vorsylbe begichten, zusammengezogen: beichten, Beichte. Das Lat. confiteri, confessio. Daher auch die Uebersetzung *Confessor* Bekenner = Beichtiger.

Benedeien: loben, preisen, segnen, von dem Lat. benedicere. Kommt nur noch in der Kirchensprache vor. Z. B. Gebenedeit bist du unter den Weibern — *benedicta* tu in mulieribus.

Betrachten: eine Sache mit den Augen oder auch im Geiste genau ansehen. Die Betrachtung: die mündliche oder schriftliche Mittheilung der Reihe von Vorstellungen, welche durch das Betrachten in der Seele entstanden. Althochd. *bidrahton*, *gidrahton*, *drathon*. Wachter leitet dieses Wort von dem Lat. tractare ab. Adelung behauptet, es sei das Frequentativum von tragen, und bedeute ursprünglich eine Sache in der Hand wägen, um ihr Gewicht zu erforschen. Kaltschmidt meint, es bedeute ursprünglich nicht beobachten oder ansehen, sondern nach etwas trachten, sich darnach strecken, es eifrig suchen und daher auch scharf beobachten. Hiefür spricht die Zusammenstellung von Dichten und Trachten. ih dihton kommt bei Ottfried für meditor vor und thes thitonnes für meditationes. Das Trachten muß demnach schon ein verstärktes Dichten, Sinnen, Betrachten sein.

Bischof. Vom griechischen *ἐπίσκοπος* (*ἐπισκέπτομαι*) Aufseher, Lenker, Vorstand, inspector, antistes. Aus dem La-

teinischen episcopus ist zunächst das französ. Evesque, Evêque, ital. vescovo, spanisch obispo geworden. Bei Ottfried und Tatian findet sich Biscof. Bistum ist zusammengezogen aus Bischofsthum. Pisceтuome bedeutet bei Notker nicht Bistum, sondern die Geistlichkeit überhaupt; im Schwabenspiegel kommt Bistum in der heutigen Bedeutung vor.

Blasphemie von βλασφημία verleumderische, gotteslästerliche Rede. Lästerrede, Gotteslästerung von βλασφήμος und dieses nach Passow von βλάξ und φήμη, gotteslästerliche Reden führend.

Braut und Bräutigam. Woher das Wort Braut stamme ist sehr ungewiß. Skinner leitet es von Brüten, Wachter u. A. von dem alten Skandinavischen Pryd'a, schwed. *prud*: schmücken ab. Im Cimbrischen hieß Priod Gattin. Beim Ulphilas heißt es Bruth, beim Ottfried und Tatian Brut, bei Notker Prud, im Niedersächs. Bruut, im Holländ. Bruyd, im Dänischen u. Schwed. Brud, im Angelsächs. Bryde und im Engl. Bride. Bräutigam heißt im Althochd. pruhtigomo, brutigomo; angelsächs. brydiguma, bridguma, engl. bridegroom, nach Coles bridgume. Das gam in dieser Zusammensetzung heißt Mann, homo, vir; gothisch Gomo (Vgl. Grimm II. S. 496.), angelsächs. Guma, schwedisch Gam, Gome und Gumma.

Breve. Die päpstlichen Erlasse heißen Bullen und Breven; jene werden in wichtigen, diese in minder wichtigen Angelegenheiten ausgefertigt. Die erstern haben ihren Namen Bullen, von dem Siegel (Bulla bleiernen oder goldenen), welches durch eine seidene oder leinene Schnur daran befestigt ist. Die Breven haben ihren Namen von dem Lateinischen Breve sc. scriptum; daher das Deutsche Brief, das Oberdeutsche Prief, Brief, das Dänische Brev, das Schwedische Bref, und das Englische Brief: Schein, Patent, Auszug.

Capellan, Caplan. Capa oder Cappa, war eine Art gallischer Mäntel, lat. Caracalla genannt, den die Laien, aber auch die Mönche und Geistliche trugen. Die capa wurde über die andern Kleider getragen; daher sagt Isidorus lib. 19., Orig. c. 31., sie hieße deswegen capa, quia quasi totum corpus capiat. Capa war übrigens auch eine Kopfbedeckung, wie wir aus demselben Isidor ersehen; vielleicht war sie mit dem gedachten Mantel verbunden, wie bei den Kapuzinern. Caputium, capitium, Kapuzze stammt von capa ab. Die capa blieb

im Wechsel der Moden den Mönchen besonders eigen. Eine solche trug auch der h. Martinus; sie wurde nach dem Tode des heiligen Mannes bei den fränkischen Königen in sehr hohen Ehren gehalten, und wie ein Reichspalladium im Kriege vorgetragen. Honorius sagt in seiner Rede über den heil. Martinus: Huius *capa* Francorum regibus ad bella euntibus pro signo ante ferebatur, et per eam hostibus victis victoria potiebantur, unde et custodes illius capae usque hodie Cappellani appellantur. Capella ist das Deminutivum von capa. Der Ort, wo diese capa oder Capella aufbewahrt wurde, hieß ebenfalls Capella; capellarius hieß daher derjenige, der die Aufsicht über eine solche Capella hatte. Die fränkischen Könige hatten bei ihren verschiedenen Pallästen sacella, diese erhielten den Namen capellae, capellae Palatinae, Hofkapellen, und die dabei angestellten Geistlichen Hofkapläne. Wie später der Name capella auf jedes sacellum, oratorium, alle Nebenkirchen, und das Wort Capellanus, auf jene Geistlichen übertragen wurde, welche an diesen Nebenkirchen den Gottesdienst leiteten und dann überhaupt auf die Gehülfen der Pfarrer, ist leicht einzusehen.

In den Capellen wurden die h. Gefäße, Paramente u. s. w., welche zum Gottesdienste nöthig waren, aufbewahrt. Capelle heißt daher auch der Inbegriff von Meßgewändern, Kasuln, Dalmatiken u. s. w., welche beim feierlichen Gottesdienste gebraucht werden.

Die Capelläne an den Höfen, den Domstiftern u. s. w. leiteten den Kirchengesang; daher heißt Capelle die Gesellschaft von Tonkünstlern, welche den Kirchengesang und die Kirchenmusik besorgen. Daher der Ausdruck: päpstliche Kapelle, die fürstliche, die königliche Kapelle und Kapellmeister, der erste Leiter einer solche Capelle.

Das Wort Capelle kommt auch in der Chemie vor und bedeutet ein kleiner flacher Tiegel, um Gold und Silber darauf abzutreiben. Allein diese Bedeutung hat nichts mit unserm Worte capella gemein; es stammt von dem Ital. capella (Cupa, Kufa) ab.

Capitel. Die Weltgeistlichen, welche ein gemeinsames Leben führten, eben so die Mönche, versammelten sich zu bestimmten Stunden des Tages, um einen Abschnitt, ein capitulum aus der h. Schrift, aus den Ordensregeln u. s. w. vorlesen zu hören. Insbesondre geschah dieses bei den Mönchen des Morgens, ehe sie zu ihren Geschäften ausgingen. Daher

die Bedeutung des Wortes Kapitel für den Verein der betreffenden Personen selbst, z. B. Domkapitel, und für den Ort, wo sich diese Personen versammeln; Capitelssaal, Capitelshaus; daher die Redensarten: Capitel halten, ins Capitel gehen. Hatte ein Mönch eine Vorschrift seines Ordens übertreten, so wurde ihm das betreffende Capitel aus der Ordensregel vorgelesen; daher die Redensarten: einen ins Capitel nehmen, einem das Capitel lesen, kapiteln; im Lateinischen des Mittelalters capitulare, einen zurechtweisen, auch dare alicui capitulum und accipere capitulum; das Französische chapitrer. Von capitulum kommt capitularis, die Mitglieder eines Capitels, z. B. Domkapitular, Stiftskapitular.

Cardinal. „Kardinal hieß ursprünglich derjenige Geistliche, welcher bei einer bestimmten Gemeinde als Presbyter oder Diakon ein selbstständiges Amt hatte und dieser zugewiesen war. Er hieß clericus cardinalis oder cardinatus, titularis, primarius, certo coetui addictus, im Gegensatze von dem commendatarius, vicarius. c. 42. C. 7. qu. 1.; c. 6. C. 21. qu. 1. Solche Kleriker kamen namentlich in Rom schon sehr früh in großer Anzahl vor. Rom hatte bereits im 5ten Jahrh. 28 Hauptkirchen, in welchen Kardinal-Priester angestellt waren. Für die Armen- und Krankenpflege wurden für die sieben Regionen der Stadt Rom sieben Diakonen (diaconi regionarii) gewählt, und diesen selbstständige Aemter (tituli) überwiesen, welche daher den Beinamen cardinales führten. Im eilften Jahrhunderte kamen sieben Kardinal-Diakonen hinzu, da man die weltliche Eintheilung der Stadt in vierzehn Regionen auch für die Kirche angenommen hatte. Als Papst Stephan IV. (768—72.) auf dem Konzil zu Rom 769. die sieben Bischöfe der Umgegend von Rom verpflichtet hatte, an den hohen Festen in der Kathedralkirche des Papstes dem Gottesdienste beizuwohnen, erhielten auch diese den Beinamen cardinales, und gehörten seitdem mit den Kardinaldiakonen und Presbytern zum Presbyterium des Papstes." Dieses ist die Entstehungsgeschichte der Kardinäle, wie sie Dr. Gitzler (in seinem Handbuche des Kirchenrechtes, Breslau 1841) vorgetragen hat, und wie sie gegenwärtig fast allgemein von den Kanonisten vorgetragen wird. Indessen ist Einzelnes darin zusammengestellt, was nicht zusammen gehört, und Manches gelehrt, wogegen sich erhebliche Einwendungen machen lassen. Auf eine umfassende Würdigung der ganzen Theorie hier einzugehen, ist nicht die Auf-

gabe dieser flüchtigen etymologischen Bemerkungen. Wir begnügen uns daher, nur Einzelnes hervorzuheben.

Fürs erste sagt man, „Episcopus, presbyter, diaconus, cardinalis habe überhaupt derjenige geheißen, welcher einer Kirche fest und dauernd einverleibt intitulatus, incardinatus gewesen, im Gegensatze derjenigen Geistlichen, die nur vorübergehend oder in einem minder festen Verbande standen." Was diese Behauptung betrifft, so dünkt uns, werde dabei ein Umstand übersehen, den man sonst in jedem Kompendium des Kirchenrechtes angegeben findet, nämlich daß es in jener Zeit keine absoluten Weihen gab, d. h. daß jeder der zum Diakon, zum Priester u. s. w. geweiht wurde, nur für eine bestimmte Stelle geweiht wurde. In dem Codex canonum ecclesiasticorum et constitutorum sedis apostolicae heißt es 28. VI. Nullum absolute ordinari neque presbyterum neque diaconum neque penitus quemquam eorum qui sunt in ecclesiastico ordine, nisi specialiter ecclesiae civitatis, vel vici, vel martyrii, qui ordinandus est, declaratus fuerit. Eorum autem ordinationem qui huiusmodi absolute ordinantur, constituit sancta synodus inefficacem esse*). Wenn aber die Geistlichen für eine bestimmte Stelle ordinirt worden, so wurden sie, wie ebenfalls hinlänglich bekannt ist, nur auf die dringendsten Veranlassungen hin, von ihrem Posten entfernt. Ganz besonders war dieses bei den Bischöfen der Fall, indem ihre Verbindung mit der Kirche als eine Ehe und eben so unauflöslich als die Ehe angesehen wurde. Es ist daher insbesondere auffallend, wenn man von Bischöfen spricht, welche nur vorübergehend für eine bestimmte Kirche angestellt worden seien. Man findet auch in der That niemals, daß ein Bischof, der für eine bestimmte Kirche war gewählt und konsekrirt worden, daß ein Priester, der für eine bestimmte Stelle war ernannt worden, cardinalis oder incardinatus sei genannt worden. Sie werden sacerdos proprius, pastor electus, pontifex consecratus, aber niemals incardinatus, oder Cardinalis genannt. Hätten aber alle diejenigen, welche fest und für eine bestimmte Stelle ernannt worden, die Bezeichnung cardinalis oder incardinatus erhalten: so hätten nicht bloß alle Canonici, nicht bloß alle Pfarrer, sondern auch alle Subdiakonen, alle Minoristen Cardinales genannt werden müssen, und dadurch hätte das Wort ja seine Bedeutung verloren, die man ihm geben will. Man hat dem Worte Cardinal auch die Be-

*) Vgl. Leonis M. opera Tom. III. p. 229. ed. Ballerini.

deutung vornehm gegeben. So heißen nämlich die vier Hauptwinde, die Cardinalwinde, so gibt es Cardinal-Tugenden, Cardinal-Zahlen. Allein auch diese Bedeutung ist unstatthaft. Denn wie könnte man einen Bischof deswegen episcopus cardinalis nennen, weil er der vornehmste sei, da er ja allein Bischof in seiner Diözese war?

Was die Bedeutung des Wortes Cardinalis, incardinatus betrifft: so ist diese nicht, wie man angibt, definitiv, fest, im Gegensatze von vorübergehend, sondern sie bezeichnet gerade das Gegentheil davon. Ich werde dieses jetzt beweisen. Der Bischof Castorius von Rimini, der von seinen Diözesanen vieles Unangenehme erfahren hatte, wurde, weil er krank war, in Rom von Gregor d. G. zurückgehalten. Die Verwaltung der Diözese übertrug Gregor dem Leontius, Bischof von Urbino. Er schreibt: Quidquid autem tibi visum fuerit pro utilitatibus eiusdem ecclesiae ordinare, habebis modis omnibus ex nostra permissione licentiam. — Et praeter ordinationes clericorum caetera omnia in praedicta ecclesia tanquam cardinalem et proprium te volumus agere sacerdotem *). Um diese Stelle richtig zu verstehen, muß man auf die Worte cardinalis et proprius sacerdos achten. Mit Ausnahme der bezeichneten Punkte, sollte der Bischof Leontius die Diözese, als sei er der Cardinal-Bischof oder der proprius sacerdos, verwalten. Bedeutete cardinalis mehr als proprius, so würde es demselben nachstehen; aber umgekehrt steht proprius als das Bedeutendere zuletzt. Er solle die Diözese als cardinalis, ja als proprius verwalten. — Was bedeutet aber hier cardinalis, incardinari? In dem oben angeführten codex canonum ecclesiasticorum 68. XX. heißt es: Clericos in ecclesia militantes sicut iam constituimus, non licere in alterius civitatis ecclesia militare, sed illa contentos esse in qua a principio ministrare meruerunt; *extra eos, qui amissa patria ad ecclesiam aliam necessitate venerunt.* Priester und Bischöfe, welche aus ihrem Vaterlande vertrieben worden, durften hiernach in fremde Diözesen aufgenommen werden. Gregor der Große war für solche Vertriebene sehr theilnehmend, und suchte auf alle Weise für sie zu sorgen. Wurden sie in eine fremde Diözese aufgenommen, so hieß dieses incardinari, cardinalis fieri, ohngefähr so viel als incorporari. Aber diese Aufnahme war nur provisorisch; konnte der vertriebene Bischof auf seinen Bischofssitz wieder zurückkehren,

*) Lib. III. cap. 24.

so war er dazu verpflichtet. Solche Bischöfe setzte man gern, wenn die Verhältnisse es gestatteten, auf sedes impeditas. Sie konnten hier nicht episcopi proprii sein, weil die Diözese ja ihren Bischof noch hatte.

Wir wollen zum Beweise hiefür folgende Thatsachen mittheilen. Martinus, welcher Bischof auf Corsika war, war aus seiner Diözese vertrieben worden; Gregor sandte ihn als Cardinal-Bischof in die Diözese Saonne. Et quoniam Ecclesia Tanatem in qua dudum fuerat honore sacerdotali tua fraternitas decorata, ita est delictis facientibus hostili feritate occupata atque diruta, ut illuc ulterius spes remeandi nulla remanserit: in ecclesia Saonnensi, quae iam diu pontificis auxilio destituta est, cardinalem te secundum petitionis tuae modum hac auctoritate constituimus sine dubio sacerdotem. Ita ergo studio vigilanti cum dei amore secundum canonum praecepta cuncta dispone vel ordina ut et fraternitas tua suis desideriis se gaudeat fuisse potitam et ecclesia dei alterno gaudio repleatur *cardinalem* te suscepisse pontificem *). Gregor ernannte den Martinus zum episcopus cardinalis; zum episcopus proprius konnte er ihn schon um deswillen nicht ernennen, weil er noch immer Bischof von Corsika war. In dem folgenden Briefe zeigt Gregor dem Klerus und Adel zu Saonne, die sich um einen neuen Bischof gar nicht gekümmert hatten, an: se Martinum fratrem et coepiscopum suum ibidem cardinalem constituere sacerdotem; bis dieser aber ankomme, habe er den Bischof Leo zum Visitator-Administrator ernannt.

Ein anderes Beispiel liefert der 37. Brief des II. Buches. Pastoralis officii cura nos admonet destitutis ecclesiis proprios constituere sacerdotes, qui gregem dominicum debeant pastorali sollicitudine gubernare. Propterea te Iohannem ab hostibus captivatae Lissitanae civitatis episcopum in Squillacina ecclesia cardinalem necesse duximus constituere sacerdotem. — Et licet tua ecclesia sis hoste imminente depulsus, aliam, quae a pastore vacat ecclesiam debes gubernare ita tamen ut si civitatem illam ab hostibus liberam effici et domino protegente ad priorem statum contigerit revocari, ad eam in qua prius ordinatus es, ecclesiam revertaris. Sin autem praedicta civitas

*) Lib. I. cap. 79.

continua captivitatis calamitate premitur, in hac in qua a nobis incardinatus est, debeas ecclesia permanere.

Der Bischof von Terracina war mit Tode abgegangen; die Bewohner von Terracina wünschten den Bischof des benachbarten Fondi. Relatio, schreibt Gregor, cleri simul et populi Terracinae degentis nos valde laetificat, ob hoc quod de tua fraternitate bona testatur et quia defuncto Petro pontifice suo te sibi Cardinalem postulant constitui sacerdotem — und am Schlusse des Briefes heißt es: Illud quoque fraternitatem tuam scire necesse est, quoniam sic te praedictae Terracinensis ecclesiae Cardinalem esse constituimus sacerdotem ut et Fundensis ecclesiae pontifex esse non desinas — quia te Terracinensi ecclesiae ita praeesse praecipimus, ut ante dictae Fundensis ecclesiae tibi iura potestatemve nullo modo subtrahamus *).

Diese Cardinales waren nur Verwalter der Diözesen, Coadjutoren, Administratoren. Die Cardinales waren aber mehr als die sogenannten Visitatoren, und hier kommt die Stelle des Gelasius (dist. 24. c. 3.) in Betracht, welche gemeinhin zum Beweise der Meinung angeführt wird, welche wir bestreiten. Gelasius erlaubte einem Visitator, einen gewissen Julian, zu ordiniren. Sciturus, sagt er, Visitatoris te nomine, non cardinalis creasse pontificis. Dem Gelasius fiel es gewiß nicht ein, dem Bischof bemerklich zu machen, daß er ihn nicht als episcopus proprius ernannt habe, um so weniger, da er ja Bischof war, und eine eigene Diözese hatte. Dazu kommt, daß er durch den Gelasius auch nicht ohne weiteres zum Bischofe ernannt werden konnte, sondern von der Kirche dazu gewählt werden mußte. Zum Visitator, zum Cardinal, in dem angegebenen Sinne, konnte ihn Gelasius allerdings ernennen; aber Gelasius gibt ihm zu verstehen, er habe ihn nicht zum Cardinal, sondern zum Visitator ernannt.

Der Bischof von Curia (San-Donato in Epirus) war von den Feinden vertrieben worden, und hatte sich nach Corfu geflüchtet. Hier maßte er sich in einem gewissen Castellum bischöfliche Rechte an, und auf die desfallsige Klage des episcopi loci, schrieb Gregor zurück: der Bischof von Curia müsse versprechen: nullam sibi in eo castro potestatem, nullam tanquam cardinalis episcopi ulterius auctoritatem defendere: sed pace deo propitio reddita, ablato venerabili sancti

*) Lib. III. cap. 13.

Donati si maluerint corpore, ad propria se modis omnibus reversuros *). Dem vertriebenen Bischofe war es nicht eingefallen, sich als episcopus proprius von Corfu zu geriren, aber er war als Cardinal-Bischof, als incardinatus eigenmächtig aufgetreten, und dieses verbietet ihm Gregor der Große.

Gregor beobachtet diesen Unterschied sehr genau, und so oft er von einem episcopus proprius spricht, nie gibt er ihm den Namen cardinalis.

Wir wollen nun Beispiele vorlegen, welche über die Cardinal-Diakonen in unserm Sinne sprechen. Im 11. Brief. 6. Buche schreibt Gregor dem Bischofe Fortunatus von Neapel wie folgt: Fraternitatem tuam a nobis petisse recolimus ut Gratianum ecclesiae Venafranae diaconum tuae cederemus ecclesiae *cardinandum*. Et quoniam nec episcopum cui obsecundare nec propriam habet ecclesiam, hoste scilicet prohibente, quo suum debeat ministerium exhibere — — idcirco scriptis tibi praesentibus cum necessario duximus concedendum habituro licentiam diaconum illum nostra interveniente auctoritate ecclesiae tuae deo propitio constituere *cardinalem*. Diese Stelle ist klar und bedarf keines Kommentars. Wir gehen daher zu einer andern Stelle über. Der Diaconus Liberatus war in die Diözese Cagliäri auf Sardinien übergetreten. Statt bescheiden für seine Aufnahme zu danken, ließ er sich vom Hochmuthe fortreißen, indem er sich über die übrigen Diakonen erhob. Der Bischof von Cagliäri klagte bei Gregor, und Gregor antwortete: Liberatus igitur de quo nobis tua fraternitas indicavit, qui diaconii perhibetur fungi officio, si a decessore tuo non factus est Cardinalis, ordinatis a te diaconibus nulla debet ratione proponi, ne eos quos consecrando probasse cognosceris reprobare supponendo quodam modo videaris. Er fährt fort: Cuius tamen si obedientia fueris invitatus et eum post haec Cardinalem facere volueris nisi pontificis sui cessionem solemni more meruerit, abstinendum ab omni incardinatione memineris: quoniam aequitati convenire non ambigis, ut aliis servare non differas quod ipse quoque tibi servare desideras. Wenn Liberatus nicht von dem Vorfahr des Bischofs Januarius bereits Cardinal geworden, somit die Anciennität nicht für sich habe: so soll er nach dem Willen des Gregorius unter allen Diakonen, die vom Bischofe Janua-

*) Epist. L. XIV. cap. VII.

rius kreirt waren, die letzte Stelle einnehmen; sollte er ihn später aber incardiniren wollen, so dürfe dies nur dann geschehen, wenn er von seinem eigenen Bischofe entlassen worden.

Aus den angeführten Stellen ist so viel klar, daß der Cardinalis weder einen Vorrang noch eine feste Anstellung im Gegensatze zu einer vorübergehenden, sondern vielmehr das Gegentheil bedeute. Was nun die Ableitung des Wortes Cardinalis betrifft, so glauben wir, hat man sich durch die gewöhnliche Bedeutung desselben irre leiten lassen. Wir wollen eine andre vorlegen. Es ist namentlich aus den Briefen des h. Ignatius bekannt, wie man den Bischof als die Seele und den Mittelpunkt des ganzen kirchlichen Lebens betrachtete. Der bischöfliche Stuhl war die Cardo, die Angel, um welche sich die ganze Gemeinde drehte, und auf welcher sie ruhte. Die Geistlichen, welche nun in der Nähe des Bischofes, der Cardo, standen, wurden hierdurch bezeichnet: Diaconus in cardine constitutus urbis Romae (Leo M.) — Presbyter Cardinis nostri (Leo IV.) — de cardine sanctae ecclesiae Mediolanensis — Petrus cardinis nostri presbyter etc. Hiervon stammt das Wort cardinalis in der Kirchensprache ab, und es bedeutet daher einen Geistlichen, der in der Nähe des Bischofs steht. Da der Bischof selbst die Cardo war, so konnte man ihn auch nicht Cardinalis nennen; daher erklärt es sich, woher es gekommen, daß die Kardinal-Priester und Kardinal-Diakonen weit älter sind als die Kardinal-Bischöfe. Die letzteren erhielten diese Bezeichnung, nachdem das Wort seine Bedeutung schon gewechselt hatte. Für die oben angegebene Bedeutung sprechen noch andere Data. Nach Muratori wurden bis zum Jahre 615 die Canonici auch Cardinales genannt. Nun waren aber gerade die Canonici diejenigen Geistlichen, welche um den Bischof waren, sein Rathskollegium.

Ich werde keine Beispiele hiefür anführen, da die Autorität von Muratori allein genügt. Aber nicht bloß die canonici zu Rom werden Cardinales genannt, sondern auch an andern bischöflichen Kirchen sind sie Cardinales genannt worden. So wurden z. B. die Canonici zu Aquileja, Benevent, Pisa, Asti, Bergamo, Siena, Vercelli, Capua, Salerno, Mailand, Ravenna, Lucca, Piacenza, Verona, Neapel, Florenz, zu Orange, Nivers, Sens, Orleans, Besançon, Soissons, Magdeburg und London, K a r d i n ä l e genannt. Das Wort Kardinal hat eine ähnliche Geschichte, wie das Wort Papst. Anfänglich nämlich hießen alle Bischöfe papa, bis später diese Benennung bloß für den römischen Papst reservirt wurde. Als

die Macht und das Ansehen der römischen Kardinäle immer zunahm, mußte man für ihr Amt und ihre Stellung einen besondern Namen haben; die Benennung Kardinal, verlor sich allmählig aus den Kapiteln, bis Pius IV. im Jahre 1567 durch eine eigene Konstitution allen andern Geistlichen verbot, diesen Namen zu führen.

Was nun das Verhältniß der Kardinäle zu den tituli betrifft: so erhielten sie als Kardinäle einen titulus; nicht umgekehrt, wurden sie, weil sie einen solchen titulus hatten, Kardinäle. Eben so machten sie das Presbyterium des Papstes aus; nicht weil sie die vornehmsten Geistlichen der Stadt Rom waren, sondern weil sie das Presbyterium des Papstes ausmachten, waren sie die vornehmsten Geistlichen der Stadt. Die tituli waren kirchliche Stiftungen, die der Kirche in Rom in der frühesten Zeit waren gemacht worden, und diese wurden den Kardinälen, den Priestern und Diakonen übertragen. Sehr häufig sieht man die tituli, nach dem Vorgange von Muratori, für Pfarreien an, was falsch ist. Die tituli, sagt Anastasius bibliothecarius, wurden zur Zeit des h. Papstes Marcellus als *quasi* dioeceses *) angesehen, propter baptismum et poenitentiam qui convertebantur ex paganis et propter sepulturam martyrum. Wären die tituli Pfarreien gewesen: so hätte das chalcedonensische Konzil die martyria nicht unter die tituli zählen können. Solche waren die tituli Equitii, Vestinae, Pammachii, Lucinae, Iulii et Callisti, Damasi papae, Eudoxiae, Aemilianae, Crescentianae etc. Aus solchen titulis entstanden öfters Kirchen, und wenn der Kardinal sich z. B. jetzt einfach titulo Vestinae genannt hatte, so nannte er sich nun nach dem Patron der Kirche. Z. B. Iohannes Cardinalis Sancti Vitalis Gervasii et Prothasii titulo Vestinae. Die Kardinäle waren und sind nie Kardinäle dieser oder jener tituli, sondern stets Kardinäle der h. römischen Kirche. Weil man sich jene tituli als Pfarreien vorstellt, und unser Pfarrwesen fälschlich in die ältesten Zeiten hineinträgt: so ist man in diesem Punkte auf eine Reihe falscher Voraussetzungen und Kombinationen gerathen.

Im Griechischen heißen die Kardinäle *καδδηνάλιοι* oder *καδδενάριοι*.

(Fortsetzung folgt.)

*) diocesis hieß in den ältesten Zeiten Pfarrei.

Tertullianus ad Nationes lib. II. 12.

Die bildenden Künstler des klassischen Alterthums haben Kunstwerke, welche als gelungen betrachtet wurden und Beifall fanden, öfter ausgeführt. Das Bestreben originell zu sein, beherrschte weniger ihre Leistungen, als dieses bei den modernen Künstlern vielfach der Fall ist. Man kann daher sagen, daß es von einzelnen Kunstwerken des Alterthums mehre Originale gebe, da manchmal derselbe Künstler eine glückliche Idee mehrmals zur Ausführung brachte. Für die Kunstgeschichte ist diese Bemerkung von Wichtigkeit, da die Frage: ob ein Kunstdenkmal Original oder Kopie sei, durch sie leichter zur Entscheidung gebracht werden kann.

Eine ähnliche Bemerkung bietet die Vergleichung der Apologeten des christlichen Alterthums dar. Hat man Eine derselben gelesen: so kann man wohl im Allgemeinen sagen, man habe sie alle gelesen. Diese große Uebereinstimmung, welche man bei vielen derselben antrifft: rührt nicht allein daher, daß die Vertheidiger der christlichen Sache im Allgemeinen dieselben Fragen zu beantworten hatten: sondern auch daher, daß die spätern Apologeten die Schutzschriften der frühern häufig vor sich hatten, und dieselbe auf eine sehr freie Weise benutzten. Den Vertheidigern der christlichen Sache war es nicht darum zu thun originelle Schriften zu liefern. Diese Bemerkung ist für die christliche Literaturgeschichte der ältern Zeit um so mehr von Wichtigkeit, als man bisher sehr wenig Gebrauch von derselben gemacht hat. Die christliche Literaturgeschichte darf das Verhältniß der einzelnen Schriftsteller zu frühern Leistungen nicht außer Acht lassen, weil in dem Begreifen, wie der Schriftsteller das geworden ist, was er thatsächlich ist, der wissenschaftliche Charakter der Geschichte liegt. Auch bei der Kritik des Textes verdient diese Bemerkung berücksichtigt zu werden. Denn da die spätern Apologeten die Leistungen der frühern vor Augen hatten, den dort gegebenen Inhalt frei nach ihrer Weise, in ihrer Sprache und für ihre Zwecke bearbeiteten, so begreift man leicht, wie diese aus jenen erklärt und verstanden werden könne. Zum Belege für das Gesagte, will ich die oben bezeichnete Stelle hier mittheilen.

Tertullian beweist, daß es mit den heidnischen Göttern nichts sei, da sie geboren und sterblich seien. Dasselbe gilt auch vom Saturn. Cum autem Saturnum constat vixisse, frustra demutatis; non conceditur vobis, quem non ne-

gabitis fuisse hominem, qui neque deus neque tempus defendi potest. Exstat apud litteras vestras usquequaque Saturni census, legimus apud Cassium Severum, apud Cornelios Nepotem et Tacitum, apud Graecos quoque Diodorum, quive alii antiquitatum canos collegerunt.

In dem Manuskripte des Agobardus findet sich nach dem Wort Deodorum eine Lücke. Nämlich: Deodorum . . . . quique alii antiquitatum canos collegerunt. Die Editoren, z. B. Rigaltius, Leopold u. s. w., haben die Lücke nicht weiter berücksichtigt, sondern haben einfach abdrucken lassen: quive alii antiquitatum etc. Die Lücke durch eine Konjektur füllen zu wollen würde vergebliche Mühe sein. Sie ohne weiteres ausfallen zu lassen ist unkritisch. Wir wenden uns an andre Apologeten, welche Tertullians Schriften gekannt haben. Zu diesen gehört Minutius Felix. Wir lesen in seinem Octavius im 22. Kapitel, bei dessen Abfassung er den Tertullian offenbar vor Augen hatte, die folgende Stelle: Saturnum enim principem huius generis et examinis omnes scriptores vetustatis Graeci Romanique hominem prodiderunt. Scit hoc Nepos et Cassius in historia, et Thallus ac Diodorus hoc loquuntur. Hier haben wir das Wort, welches in unserer Lücke gestanden hat: Thallus. Setzen wir: apud Graecos quoque Diodorum *et Thallum* quique alii etc., so ist der Satz durchaus richtig. Denselben Satz finden wir bei einem andern christlichen Schriftsteller, bei Lactantius, wieder. Im ersten Buche seiner Divinarum Institutionum im 13ten Kapitel lesen wir: Omnes, non tantum poetae, sed historiarum quoque ac rerum antiquarum scriptores, hominem fuisse consentiunt, qui res eius in Italia gestas memoriae prodiderunt: Graeci, Diodorus et *Thallus*; Latini, Nepos et Cassius et Varro; der Gedanke ist derselbe; Minutius hat ihn besser Lateinisch gegeben als Tertullian, und Lactantius besser als Minutius Felix.

Ja, unsere Stelle kommt noch einmal beim Tertullian selbst im 10. Kapitel seines Apologetikus vor, und dort wird auch des Thallus Erwähnung gethan. Saturnum itaque, quantum litterae docent, neque Diodorus Graecus aut *Thallus*, neque Cassius Severus aut Cornelius Nepos, neque ullus Commentator eiusmodi antiquitatum, aliud quam hominem promulgaverunt.

In der oben angeführten Stelle aus den Büchern ad nationes hat Cassius noch den Namen Severus erhalten. Entweder muß hier Cassius Hemina gelesen werden, oder Ter-

tullian hat sich in diesem Namen geirrt. Das letztere scheint die richigere Annahme. Minutius Felix und Laktantius haben diesen Namen Severus nicht, ein Beweis, daß sie nicht blinde Nachbeter waren.

Der Geschichtschreiber Thallus wird erwähnt von Justin dem Märtyrer: Cohort. ad Graecos §. 9., von Theophilus Antioch. ad Autolycum lib. III. §. 29. Nach Africanus bei Eusebius, Praeparat. evang. l. X. 10. hat er die syrische Geschichte geschrieben. Auch in der Chronik des Eusebius im 1. Buch geschieht seiner Erwähnung.

Woher rührt die allzugrosse Anhänglichkeit ans Zeitliche, und durch welche Mittel arbeitet man derselben am kräftigsten entgegen?

Die allzu große Anhänglichkeit ans Zeitliche ist eine Knechtschaft, welche den Menschen herabwürdigt, der er um der Sünde willen unterworfen worden. Er herrschet im höheren Sinne dieses Wortes, nicht mehr über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und alle Thiere der Erde und die übrigen irdischen Kreaturen, sondern diese beherrschen ihn. Er aber soll erleuchtet und gekräftigt durch die Gnade zur Freiheit der Kinder Gottes streben, er soll sie überwältigen durch die Kraft seines Willens, auf daß an ihm einst die Herrlichkeit der Kinder Gottes offenbaret werde; er soll die Kreaturen, die zu seinem Dienste geschaffen, also nach des Schöpfers Willen, gebrauchen, auf daß auch sie von der Knechtschaft dieser Vergänglichkeit erlöset und für ihn eine neue Erde und ein neuer Himmel werden können.

Weil nämlich der Mensch auf einem andern als dem ihm von Gott vorgezeichneten Wege seine Glückseligkeit suchte und sich den Kreaturen hingab, so fiel er auch nach Gottes Gerichte, ihrer Knechtschaft anheim: sein bis dahin edles Streben nach den Mitteln körperlicher und geistiger Glückseligkeit, wurde nun ein unedles und ungeregeltes = Augenlust; — sein früher geregeltes und vom Schöpfer geordnetes Verlangen nach einer den Sinnen des Körpers entsprechenden Glückseligkeit, wurde ein unordentliches = Fleischeslust; seine bisherige Richtung des Geistes mit seinem Schöpfer und Herrn und mit

allen seinen vernünftigen Geschöpfen in dem Verhältnisse zu stehen, welches ihm seinen Anlagen nach zukommt, wurde zerstört, und ein unordentlicher Hang nach egoistischer Selbsterhebung, ein Hang zur Empörung = sie wurde Hoffarth des Lebens. „Weil nun alles, was in der Welt ist: Fleischeslust, Augenlust und Hoffart des Lebens, nicht vom Vater, sondern von der Welt ist,“ so bezeichnet unsere Frage: woher die allzugroße Anhänglichkeit an dieses Irdische? nicht nur den Ursprung der unordentlichen Anhänglichkeit an Geld und Gut, sondern auch jene an den Vergnügungen, Ehren, kurz an all dem, was des Menschen irdisches Dasein sinnlich angenehm macht und fristet.

Wenn das erste Glied unserer Frage bloß den Ursprung der Anhänglichkeit an dieses Irdische bezeichnet wissen wollte, so wäre die Beantwortung desselben schon mit vorstehenden kurzen Bemerkungen gegeben. — Indessen, da wir schon in Jesu Christo getauft, der Sünde abgestorben sind, und in der Gnade unseres Herrn Jesu Christi ein Gegenmittel gegen die böse Lust erhalten haben, und da noch so Viele nach dem Fleische und nicht nach dem Geiste und im neuen Leben wandeln, — da die Sünde noch herrscht in unserem sterblichen Leibe, so daß wir seinen Lüsten noch gehorchen und uns selbst nicht befreien vom Körper dieses Todes, so muß unsere Frage also aufgefaßt werden: warum hangen noch so viele Menschen unordentlich an Geld und Gut, an Ehren und Vorzügen und an sinnlichen Genüssen? und zwar also, daß sie die Mittel ihrer Selbsterhaltung nicht als bloße Mittel betrachten, sondern als Zwecke, und in ihnen ruhen? — woher rührt es, daß sie die sinnlichen Vergnügungen bloß als solche genießen, ohne eines edleren Zweckes zu gedenken, und ohne empfänglich zu sein für höhere geistige Genüsse, und in jenen ihre Glückseligkeit suchen? — endlich, daß sie egoistisch, zum Theil oder ganz sich selbst zum Götzen machen, und alle nur mögliche Ehren und Vorzüge für sich in Anspruch nehmen wollen, ohne einer höheren Ordnung sich zu fügen?

Wir wollen vorab näher betrachten, wie sich die erwähnten Uebel im menschlichen Leben äußern. Die Fleischeslust, wie der Apostel sie nennt, äußert sich im unordentlichen Streben nach Vergnügungen und im Haschen nach Genüssen grober oder auch minder roher Art, seien es jene des Gaumens oder der Befriedigung des Geschlechtstriebs oder sonstiger Zerstreuungen und Ergötzlichkeiten. Sehr Viele wissen kaum Etwas von Enthaltsamkeit und Selbstüberwindung durch die Kraft

des durch die Vernunft geleiteten freien Willens, welche in der Sprache des Evangeliums Kreuzigung des Fleisches, Kampf des Geistes mit dem Fleische, genannt wird. Kaum versagen sie sich die sinnlichen Genüsse aus höheren Motiven; und geschieht dieses Versagen, so ist wohl oft das Motiv eben so unedel und des Menschen eben so unwürdig, als der Genuß selbst: man entbehrt nämlich für den Augenblick, um im nächsten Augenblicke desto gieriger den Lustbecher trinken zu können.

Die Hoffart des Lebens äußert sich in der unordentlichen Sucht nach Ehren: — man sucht die Ehre ohne sie zu verdienen, man sucht die Ehre bloß wegen der Ehre, und nicht um Gutes damit zu stiften, man sucht sie auf unerlaubten Wegen, durch schlechte Mittel auf Kosten der Liebe des Mitmenschen; man sucht sie in Dingen, die an sich keinen Werth haben, z. B. in hoher Abkunft, in splendidem Leben, in Vornehmthun, in Kleidung u. s. w., man will nicht unterthänig sein und gehorsam, sondern vorstehen, herrschen und befehlen.

Die Augenlust, so viel geltend als das Trachten nach den Mitteln, um die vorbenannten zwei Arten der bösen Lust zu befriedigen, äußert sich im unordentlichen Streben nach Hab und Gut und all Dem, was als Mittel zu dem gedachten Zwecke dienend erscheint. Also werden zeitliche Güter die Götzen. Und so oft hören wir ja das der Menschheit wenig Ehre machende Sprüchwort: „Geld regiert die Welt.“ Und weil der schlimme Sinn dieses Sprüchworts tief eingewurzelt ist, und allerdings die irdischen Güter dieser Art nach des Schöpfers Befehl sollen gesucht werden, wo er spricht: „Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dir dein Brod gewinnen,“ so wird auch der Mensch besseren Schlages oft, — mehr noch als in den vorbenannten zwei Arten der bösen Lust — von der Liebe zum Gelde berückt, ohne es zu merken. Bei dem, daß er im Uebrigen ein gottesfürchtiger Christ zu sein scheint, hängt sein Herz am Gelde: es ist ihm ein großes Vergnügen sein Geld zu sehen, zu berühren, zu zählen, — er ist ein Geizhals.

Daß jene Uebel wirklich vorhanden sind, wird man nicht leugnen, wenn man das Treiben in der Welt näher ins Auge faßt. — Bei Eisenbahnen, Dampfmaschinen, Fabriken, Landgütern, Höfen, Aeckern, Wiesen und dem hundertarmigen Gewirre, welches das menschliche Leben bewegt, wird kaum Ein Gedanke an das ernste Jenseits wach. Die Geschäftigkeit ist in dem Maße groß, daß ein Gedanke an das ewige Leben nur

eine flüchtige Anwandlung ist. Vom Morgen bis zum Abend wird der von unaufhörlichen Sorgen fortgetriebene Mensch aus einem Geschäfte ins andere hineingeschoben; und was für seinen geistigen Zustand noch schlimmer ist: er findet sich glücklich darin, und rechnet sich so das für Seligkeit, was der Herr ihm doch als einen Fluch aufbürdete; da Er sprach: „Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dir dein Brod gewinnen.“ Alles, was erinnert an die Zustände des Menschen nach diesem irdischen Leben, wird als ein finsterer Gedanke verscheucht, der dem Nachsinnen über Zerstreuungen und Genüsse weichen muß. Bei dem Glauben an Himmel und Hölle, oder besser beim Wissen, daß es einen Himmel und eine Hölle gibt, trägt man keine Hoffnung oder Verlangen nach ersterem, sondern wünscht vielmehr die Freuden dieses Lebens nur so lange wie möglich genießen zu können; man würde sogar auf den Himmel verzichten, wenn man nur immerfort in der Welt bleiben könnte: auch in Beziehung auf Tod, Gericht und Hölle ist der Glaube nicht herrschend, der mit einer heilsamen Furcht erschüttert, sondern eine kalte Scheu vor denselben und ein großer Ekel an dem, was daran erinnert, vorherrschend, der sich oft durch Witze über diese ernsten Gegenstände Luft zu machen sucht. Ein Leben und Treiben der vorbenannten Art, ist wirklich in der vornehmen wie in der niedrigen Welt gang und gäbe, und wenn auch die Aeußerungen dieser moralischen Krankheit verschieden sind, so ist das Uebel doch dasselbe.

In Beobachtung der Aeußerungen dieses Uebels sind wir mitunter auf die Quellen desselben aufmerksam geworden, und die vorzüglichste ist: Mangel an lebendigem Glauben; dann Mangel an Furcht vor der Ewigkeit und Geringschätzung der Güter des ewigen Lebens; ferner, weil das Uebel so allgemein ist, die große Macht des Beispiels, und endlich, nebst vielen andern mehr oder weniger auf die Verbreitung desselben Einfluß habenden Umständen, die Unwissenheit sowohl in allen Wahrheiten der Religion, als insbesondre in Betreff der Natur und der Wesenheit der zeitlichen und der ewigen Güter. Wir wollen hier nicht ins Einzelne eingehen, und nicht in specie den Beweis liefern, warum wir eine jede der beregten — Quellen für eine solche halten, dafür ist das Gesagte hinreichend, — noch auch wollen wir zeigen, wie einer jeden derselben entgegenzuwirken sei; wir glauben vielmehr, daß die christliche Tugend so weit und so fein durch das ganze Gebäude der christlichen Vollkommenheit verzweigt ist, daß, wenn man Eine Tugend begründet und Einem Laster mit Erfolg entgegengearbei-

tet hat, man auch die Liebe und das wirksame Streben nach den übrigen Tugenden, und den Abscheu vor den übrigen Lastern angeregt hat. Wir beschränken uns darum nur auf die zunächst liegenden Quellen, nämlich: Mangel an Glauben — lebendigen — darum auch Mangel an Hoffnung; — sintemalen so viele in einem todten — unfruchtbaren Glauben leben, und für das nur Interesse haben, was sie mit Augen sehen, mit Ohren hören oder mit ihren Sinnen empfinden, tragen sie auch bei dem fort und fort genährten Verlangen und Streben nach irdischen Gütern und sinnlichen Genüssen, kaum eine Spur von Sehnsucht = Hoffnung — nach den himmlischen; und der Mangel dieses Verlangens, dieses Strebens nach höheren Gütern, macht das Herz, welches wahre Freuden nicht kennt, doch aber seiner wesentlichen Beschaffenheit nach sich nach Freuden oder nach Gütern sehnt, um so mehr geneigt den irdischen nachzutrachten, weil der der Materie sich hingebende freie Geist zu träge ist, sich über dieselbe zu erheben. — Ferner, weil der Glaube vom Gehöre kommt, und dessen Fruchtbarkeit, die in freudiger Hoffnung und thätiger Liebe sich zeigt, nicht nur durch fortgesetzten Unterricht, sondern auch durch Uebungen muß unterhalten werden, so geben wir als fernere Quellen der allzugroßen Anhänglichkeit am Irdischen auch noch die Vernachlässigung des Unterrichts und die Gleichgültigkeit gegen den öffentlichen Gottesdienst an. — Wie der Mensch einmal in Beziehung auf die höheren Güter beschaffen ist, bedarf er der Anregung zum Trachten und Streben nach denselben. Seinem Berufe gemäß muß er durch Arbeit und irdische Sorgen mit dem Zeitlichen sich befassen, wie leicht kann es daher kommen, daß sein Herz beschwert werde durch Unmäßigkeit, Trunkenheit und Nahrungssorgen, wenn er nicht wachet, und durch die heilsamen Lehren im christlichen Unterricht und den öffentlichen Gottesdienst nicht mitunter an seine Bestimmung erinnert wird. Und wenn sogar der bessere Mensch oft einer Anregung zum Guten, eines guten Rathes oder einer Mahnung bedarf, wie vielmehr dann nicht der tiefer Stehende? über den das Geld, die Lust und Begierlichkeit ihre Herrschaft behaupten. Je tiefer sie im Geistigen stehen, desto niedriger sind auch ihre Ansichten von Gott und ewigem Leben. Der sinnliche Mensch versteht das nicht, was des Geistes ist, weil ihm die irdischen Genüsse über Alles stehen, so mag er sich auch von ihnen einen Himmel träumen; je edler und je reiner aber die Seele, desto geistiger und reiner auch ihre Vorstellungen über die Güter und Freu-

den des ewigen Lebens, und desto größer seine Ueberzeugung, daß alle Güter dieses Lebens an sich keinen wahren Werth haben. — Gleichwohl will auch der sinnliche Mensch zum Himmel kommen; aber wann? Dann, wenn er auf der Erde nicht mehr nach seinem Gelüste schaffen und walten und genießen kann; nun muß er endlich die Welt verlassen; warum? weil er muß, und nicht mehr in seinem irdischen Himmel verbleiben kann. Weit entfernt davon, daß er, wie Paulus, das Heimweh trägt nach jenem Hause, das nicht mit Händen gemacht, muß der Tod ihn vom Irdischen reißen, und weil das ewige Leben hienieden keinen Werth für ihn hatte, und er keine Sehnsucht dahin trug, ist er eben deshalb auch unfähig, dahin zu gelangen. Wie aber soll solch ein Mensch anders hingelenkt werden zur Schätzung höherer Güter, als durch Unterricht! wie anders mag in ihm der Gedanke lebendig werden, daß das Himmelreich nicht im Essen und Trinken und anderen sinnlichen Genüssen besteht, wie deren der Herr bei Luk. 20, 34. 35. erwähnt, sondern in geistigen Freuden, wie sie die Engel Gottes im Himmel genießen. Und dann ist es wieder die Sorge für das Irdische, oder die Vergnügungssucht, welche an den Sonntagen so Viele vom Unterrichte abhält; manche nehmen an den Sonntagen Geschäfte vor, für die ihnen der Werktag zu kostbar ist, oder sie betrachten den Sonntag bloß als einen Tag der sinnlichen Freuden, und eben bei der stillen Messe, die ohne Unterricht gehalten wird, mit der Tausende sich begnügen, verwirren schon die an demselben Tage noch vorzunehmenden Reisen, Geschäfte und Vergnügen den Sinn der Andacht, und verscheuchen die ernsten Gedanken, die dort ihre Seele leise anwandlen möchten. — Und wegen dieser Ursache glauben wir die Vernachlassigung oder gleichgültige und nutzlose Beiwohnung des Gottesdienstes im Allgemeinen als Ursache des Versunkenseins im Irdischen bezeichnen zu können.

Wenden wir uns nun zum zweiten Gliede unserer Frage, nämlich: durch welche Mittel arbeitet man dieser Untugend am wirksamsten entgegen? — Nachdem wir die Quellen derselben im Obigen bezeichnet haben, so antworten wir zuerst, durch Anregung eines lebendigen d. i. christlichwirksamen Glaubens. — Es mangelt dem irdischen Menschen, von dem hier die Rede ist, zwar zunächst die Tugend der christlichen Hoffnung: indessen weil das, was der Christ hoffen soll, nach Hebr. 11, 1. vom Glauben ihm vorgehalten wird, so kann jene nicht bestehen, ohne diesen; und es wird zugleich mit der Beförderung eines christlich wirksamen Glaubens auch die Hoff=

nung nach höheren Gütern und ebendarum auch zugleich die christliche Liebe wirksam. Die Lebendigkeit der einen Tugend kann ohne die der andern nicht bestehen.

> Die Welt hat Glauben nicht, noch Liebe
> Wo wäre dann die Hoffnung, die ihr bliebe?
>
> A. W. v. Schlegel.

Darum werde vom Religionslehrer recht oft ein erleuchteter Unterricht über den Unwerth, den die vulgata so passend mit dem Worte *vanitas* — eitele Vergänglichkeit — bezeichnet, gehalten. Bei den Gelehrigen, die das Wort Gottes mit gutem Herzen aufnehmen, wird die zu große Schätzung der irdischen Güter schwinden, und statt derselben Verlangen und Sehnsucht nach höhern Gütern, nämlich nach dem ewigen Leben und allen Mitteln, die zu demselben verhelfen, lebendig ergriffen werden. — Unter andern ist hiezu besonders zweckdienlich, zu zeigen, worin nach der Offenbarung, und nach darauf gebauten Vernunftschlüssen, das ewige Leben bestehe. Das ewige Leben wird nämlich in der h. Schrift bezeichnet mit: Uebernahme der Verwaltung über Vieles, nachdem man über Weniges treu gewesen; es wird geschildert als Besitznahme eines Reiches, als Theilnahme an der Herrlichkeit Gottes und Jesu Christi, die Er hatte ehe noch die Welt war, als Anschauung Gottes, als Hochzeit und großes Freudenmahl. Es werde dann nachdrucksam und klar gezeigt, daß der Mensch in diesem Leben durch freie Thätigkeit sich für die gedachten Zustände fähig machen und veredlen müsse, und daß er ohne diese Veredlung nicht fähig für dieselbe sei, daher vom ewigen Leben ausgeschlossen werde; er habe dann noch die Distelnatur, die zum Verbrennen weggeworfen werde; er habe das Hochzeitskleid nicht, und werde darum in den Ort der Qualen geworfen u. s. w.; wo hingegen der Zustand der Glückseligkeit in überschwenglichem Maße alle jene Wünsche befriedigen würde, wornach die edlere Menschennatur sich sehne. Dieses dürfte weiter ausgeführt werden durch die Betrachtung, wie es unmöglich sei, daß der Mensch über Vieles könne gestellt werden, der hier nicht mit edlem Sinne seine Glücksgüter zum Heile und zur Freude seiner Mitmenschen gebraucht, sondern selbstsüchtig sie aufgehäuft und bloß zum eigenen Genusse sie gebraucht habe; — mit Hindeutung auf die einzelnen Stände der Vorgesetzten und Untergebenen,

der Eltern und Kinder, der Reichen und Armen u. s. w., wende man das Gleichniß von den Pfunden an. Vgl. Matth. 25.

Ferner werde erwogen, wie wohl einer an dem Reiche Gottes und dessen Sohnes Theil zu nehmen fähig sei, der in seinem Leben nicht am Reiche aller Edlen und Guten Theil genommen; der hier sich nicht bestrebte, zur Gemeinschaft der Heiligen zu gehören, der nicht sich gesellte zu denen, die Gott fürchten, der nicht arm im Geiste, nicht friedfertig, nicht rein im Herzen war, wie solle der Gott schauen und an Ihm und Seinem Wirken Seligkeit finden können, der hienieden sich nicht bestrebte, Ihn kennen zu lernen, Sein Wort versäumte, an der Erfüllung Seines Willens, der nur Gutes bezweckte, Unlust und Ekel fand; wird er nicht vielmehr, da er nur suchte, was des Fleisches war, auch vom Fleische Verderben ernten? Die körperliche Verklärung des Menschen sei nur eine Folge seiner geistigen Verklärung, nach welcher er auf Erden getrachtet haben würde; nur der könne an des Himmels Gast- und Hochzeitsmal Theil nehmen, der ein Freund des Bräutigams sei; der aber ist Sein Freund, der thut was Er befohlen, der den wahrhaft liebt, nicht im Worte, sondern in der That und Wahrheit den Willen Seines Vaters im Himmel erfüllt; und daß Geizige, Weichlinge, Trunkenbolde und Lästerer das Reich Gottes nicht erlangen können. Um insbesondere die Hoffnung anzuregen, mache der Religionslehrer oft darauf aufmerksam, daß Jener sich nur über ein endlich erworbenes Gut freuen könne, wenn es ihm theuer und werth war, und daß also Niemand der ewigen Glückseligkeit sich freuen könne, wenn sie in diesem Leben keinen Werth für ihn hatte, und er auf sie nicht gehofft und keine Sehnsucht darnach getragen hat.

Wo aber und wie soll der Glaube und diese Hoffnung in dem Christen angeregt werden, als im und durch den öffentlichen Gottesdienst? Er war bisher verkommen im Gewirre irdischer Geschäfte, und betäubt durch den Rausch der sich einander forttreibenden sinnlichen Zerstreuungen eingeschlafen: ein guter Unterricht schreckt ihn auf und zeigt, wie nahe er vielleicht am Abgrunde geschlummert; er sieht seine Mitchristen Theil nehmen am Unterrichte, und am Empfange der heiligen Sakramente, er sieht sie beten, und es kann kaum fehlen, daß er nicht auf den Gedanken gebracht wird, wie weit er hinter ihnen zurücksteht, und wie wenig er für das ewige Leben thut. Die Erfahrung lehrt, daß die Unterlassung der religiösen Uebungen, wie sie eine Folge der Gleichgültigkeit gegen das Ewige,

so hinwiederum eine zuverlässige Anzeige ist, daß jener, der sich von der Theilnahme an denselben mehr oder weniger lossagt, auch mehr oder weniger in der Knechtschaft des Irdischen versunken ist. Das Aeußere kann ihm noch immer ein Band sein, sich mit dem was droben ist zu verbinden, und hat er das weggeworfen, so muß er sich weit verirren. — Der Pfarrer dringe also auf die fleißige, unausgesetzte Beiwohnung des öffentlichen Gottesdienstes, und wache darauf, daß die Jugend vor und nach dem Empfange der ersten Communion sich an der Beiwohnung desselben gewöhne, und es als ein Verletzung der Ordnung ansehe, dem Pfarrgottesdienste nicht beigewohnt zu haben; er halte aber auch denselben in Beziehung nicht nur auf die liturgischen Verrichtungen, sondern auch auf Gesang, Ordnung und auf die übrige Ausstattung desselben, also ab, daß es für Jeden eine Freude sein muß, beizuwohnen. — Und damit der Gottesdienst mit der nothwendigen ruhigen Stimmung des Gemüthes gefeiert werde, so befördere auch der Pfarrer mit großem Interesse die Heilighaltung des Sonntags. Wir bemerkten oben schon, daß bei so Vielen die sechs Tage des Wirkens noch nicht hinreichen, sondern dieselben gar häufig den Sonntag noch zu gewissen, mit dessen Heiligung unvereinbarlichen Geschäften benutzen, oder ihn ganz den Belustigungen widmen. Es werde darum Kindern und Erwachsenen eingeschärft, daß an den Sonntagen zunächst durch Gebet und Anhörung des Wortes Gottes für das Heil der Seele müsse gearbeitet werden; er zeige gar oft, mit welchen Gesinnungen der Christ dem heiligsten Meßopfer beiwohnen solle; und er suche mit allem Fleiße dem Geschäftsverkehr, den Marktbesuchen und überhaupt dem Auslaufen in andere Pfarreien entgegenzuarbeiten; die Ruhe des Gemüthes wird alsdann weniger beeinträchtigt, und dasselbe ist dann fähiger, sich mit ernsten Dingen zu befassen.

Daß endlich der Seelsorger oft in seinem Unterrichte auf die Pflicht der Selbstbeherrschung, oder der Bezähmung der sinnlichen Triebe zurückkommen müsse, ist selbstredend. Er zeige darum oft, daß der Mensch nicht nur seine sinnlichen Begierden zum Unerlaubten unterdrücken, sondern auch sogar seine Neigungen nach dem Erlaubten mäßigen solle, und daß die h. Schrift nichts so sehr und so oft einschärfe, als Selbstbeherrschung; er schildere das Unglück des Menschen, der ein Knecht seiner Leidenschaften ist, und er hebe hingegen den inneren Seelenfrieden auch des ärmsten Menschen, der seine Leidenschaften zu beherrschen weiß. Und, weil es dem Menschen gut ist, das Joch zu tragen von Jugend auf, so lehre er

schon die Kinder, sich auch in erlaubten Dingen oft etwas zu versagen, damit ihre Geisteskraft im Unerlaubten desto stärker sei.

Endlich, damit wir nicht selbst an der zu großen Anhänglichkeit am Irdischen, von welcher Art es auch sein möge, verwerflich werden, wo wir Anderen predigen 1. Kor. 9, 27., mögen wir uns den Spruch des h. Petrus I. 5. v. 2. u. f. oft in Erinnerung bringen: pascite qui in vobis est gregem dei, providentes non coacte, sed spontanee secundum Deum, neque *turpis lucri gratia*: *neque ut dominantes in clero*, sed forma facti gregis ex animo; — mögen wir mit dem redlichen Streben unseren Parochianen einen ernsten Sinn für die Ewigkeit einzupflanzen, auch unserer eigenen Vervollkommnung nicht vergessen, und für uns sowohl wie für sie beten: doceas nos terrena despicere et amare coelestia.

Kirchliche Zustände in London.

1. Die Anglicaner in London haben sich in der großen gothischen, etwa 125 Fuß hohen Westmünsterabtei (-Kirche) und in der, nach der Peterskirche zu Rom gebauten, 180 Schritt langen Paulskirche — dort mitten im Hauptschiffe, hier im Kopfe des Kreuzes — eine Ecke abgeschlagen, wo sie ihren Gottesdienst halten. Im Uebrigen steht die ganze Paulskirche leer; in der Westminsterabtei hat man die Seitenschiffe um das Chor herum und die Kreuzarme mit schönen Grabmälern und Bildsäulen angefüllt. Ich besah diese Kirchen während der Vesper. Der Geistliche befand sich in einer erhöhten Seitenbank, angethan mit einer Alba, über diese ein weißes Röcklein und auf dem Rücken ein rothes, kurzes und breites Mäntelchen; er betete sehr modest, aber nicht sehr laut vor, wobei die wenigen anwesenden Laien zuweilen antworteten. Gesungen wurde nicht. Ein Altar war in beiden Kirchen nicht zu sehen. In Amsterdam sah ich einst einen anglicanischen Geistlichen auf der Kanzel eben so vorbetend, in einem schwarzen Leviten-Rocke; das war aber während des Hauptgottesdienstes. Ob die Anglicaner sonst noch kleinere Kirchen in London haben, die besser besucht werden, weiß ich nicht; wahrscheinlich wird dieses der Fall sein. — Die übrigen Nichtkatholiken haben kleine Kirchen, die äußerlich ein kirchliches Ansehn und einen spitzen Thurm ha-

ben; keine von den vielen, die ich sah, war gothisch, aber jede in ihrer Art schön und kostbar. Zuweilen kann es kommen, daß eine solche Kirche ganz verlassen wird und leer steht, bis irgend ein Prediger in derselben auftritt und eine Gemeinde um sich sammelt. Auf diese Weise steht z. B. jetzt ein früherer Matrose, den ich oft sah, an der Spitze einer Gemeinde. Man gibt die Zahl der Kirchen, Kapellen u. s. w. in London auf dreihundert an; diese Angabe mag wohl nicht zu hoch sein, da man, ich möchte sagen, bei jedem Schritte und Tritte auf eine oder zwei Kirchen stößt. Die Methodisten predigen auch auf den Straßen, wo viele Menschen vorübergehn. Ob Jemand stehn bleibt, und sie anhört oder nicht, darum predigen sie ihren Gang; in der Regel fesseln sie aber doch Einen und den Andern.

2. Die Gotteshäuser der Katholiken werden Kapellen genannt, deren es in und auch um London zwei und zwanzig gibt; sie sind meistens wie die holländischen katholischen Kirchen, äußerlich von der Gestalt eines Wohn- oder Packhauses und so eingerichtet, namentlich so mit Bühnen versehen, daß sie so viele Menschen fassen, wie unsre größeren Landkirchen. Denn da in London über 200,000 Katholiken leben, so kommen auf jede der 22 Kapellen 9,100 Seelen, oder 6,000 Erwachsene über 14 Jahre alt. Von den Kapellen, die ich sah, hatte nur eine neuere auch äußerlich ein kirchliches Ansehn, einen Thurm, eine bedeutende Größe, drei Schiffe. Es ist dieses die Moorfields-Kirche, in der Dr. W i e s e m a n seine Controverspredigten hielt. Sie liegt unmittelbar neben einer protestantischen Kirche, bloß durch eine Straße von dieser getrennt. Eine größere und schönere, die Georgs-Kirche, am rechten Themseufer gelegen, ist noch im Baue begriffen und so eben unter Dach. Sie ist gothisch, hat drei Schiffe, an jeder Seite sieben schlanke, freistehende gothische Säulen. Die äußeren Strebepfeiler werden schöne gothische Thürmchen bekommen. Der Thurm, der jetzt erst die Höhe der Kirche hat, soll ganz gothisch und 323 Fuß hoch werden. Die Kirche ist im Ganzen 240 Fuß lang, 74 Fuß breit und nur 59 Fuß hoch. Auf meine Bemerkung, daß sich die Kirche als gothisches Gebäude besser darstellen würde, wenn sie etwas höher wäre, antwortete man, nach der Versicherung des Baumeisters würde sie dann für eine gewöhnliche Pfarrkirche zu erhaben sein; dieser Vorzug müsse der künftigen Kathedrale vorbehalten werden. Uebrigens sind und werden die Fenster und andere gothische Verzierungen sehr schön gearbeitet. Während die alte Kirche abgelegen und versteckt

liegt, steht die neue frei an einer sehr breiten Straße und auch an beiden Seiten offen. Unmittelbar hinter der Kirche waren das Pfarrhaus, eine Schule und ein Klostergebäude nebst Kapelle im Baue begriffen und etwa 10 Fuß aus der Erde emporgestiegen. Das Kloster ist für jetzt anderswo wohnende barmherzige Schwestern bestimmt, die zugleich auch die Schule versehn werden. Um das nöthige Geld herbeizuschaffen, sind selbst auch die Schulkinder in Thätigkeit gesetzt, auch erwähnten die Geistlichen einer in Deutschland zu haltenden Collecte. Eine andere neue Kirche wird links von der Temse an einem großen Begräbnißplatze gebaut werden. Da dieser Platz — Commercial Road — dadurch sehr merkwürdig geworden ist, daß Father Mathew daselbst, während der ersten Tage seiner Anwesenheit in London, 20,000, und am vorletzten Tage noch 2,500 Mitglieder (unter diesen war ein Sohn von Chateaubriand) aufnahm, so wurde an dem letzten Tage von der ganzen Versammlung bejahet, daß die neue Kirche Father Mathews Kapelle heißen solle. Es gehören zu dieser Pfarrei 20,000 Seelen; sie hat 3 Geistliche. — Ein Hauptübelstand bei allen katholischen Kirchen in London ist dieser, daß Eintrittsgeld bezahlt werden muß und zwar nach Verschiedenheit der Plätze entweder ein oder sechs Penny's (etwa ein oder sechs Mariengroschen). Nur die Armen haben unentgeldlich einen abgelegenen Stand. Obgleich dieses Eintrittsgeld wohl nicht ein so großer Uebelstand sein mag, wie das schwere Beichtgeld in Holland, so wäre doch zu wünschen, daß die Geistlichen und die kirchlichen Gebäude auf andere Weise unterhalten werden könnten. Namentlich hörte ich die Klage, daß mitunter, um die Kirche zu füllen und so mehr Eintrittsgeld zu erlangen, Musik und Gesang zu wenig kirchlich seien, indem man z. B. bekannte und ausgezeichnete Theatersängerinnen singen lasse. In einer mir genannten Kirche rechnet man an den hohen Festen jedes Mal auf wenigstens sieben hundert Thaler Eintrittsgeld. Wie groß dieser Uebelstand aber auch ist, so ist er doch nicht so groß, wie der in den protestantischen Kirchen in Irland, wo die Wohlhabenden meistens den ganzen Raum der Kirche als Eigenthum an sich gebracht haben, und es auch nicht einmal gut sein lassen wollen, wenn die Prediger für die geringere Volksklasse Gallerien oder Bühnen errichten. Es ist dieses ein Unfug, den auch die Puseyiten rügen. London hat auch eine „deutsche katholische Kapelle,“ ziemlich mitten in der Stadt, wohl eine der kleinsten, an einer Stiege, im zweiten Stock über zwei Unterhäusern, die durch ein Einfahrtsthor getrennt sind, und

zur Wohnung des Pfarrers dienen. Der Pfarrer, Herr Jauch, ein Schweizer, ein noch junger und sehr tüchtiger Mann, bei dem ich eine sehr freundliche Aufnahme fand, darf nur deutsch Sprechenden die Beichte hören und muß beim Hauptgottesdienste erst englisch und dann deutsch predigen, welches Letzterer während der beiden Sonntage meiner Anwesenheit mir übertrug, damit ich die Mäßigkeitssache besprechen möchte. Außer der Vesper hält er an jedem Sonntage auch noch von 7—9 Uhr eine sehr besuchte Abendandacht, in der erst der Rosenkranz gebetet, dann englisch geprediget und darnach eine Litanei gesungen wird. Auch hier muß Alles vom Eintrittsgelde kommen, außer daß der Kaiser von Oesterreich jährlich 200 Thaler zuschießt. Zu dieser Kapelle halten sich von den 9,000 katholischen Deutschen, die in ganz London zerstreut leben, natürlich nur diejenigen, die entweder noch nicht hinlänglich englisch sprechen oder von dem freigebigen Pfarrer Jauch leichter und mehr Hülfe erlangen als anderswo; die übrigen halten sich zu näher gelegenen Kirchen. Wer in London das Recht zu kopuliren haben will, muß eine Abgabe von etwa 70 Thalern entrichten, die der Pfarrer Jauch bis jetzt noch nicht daran setzen konnte und wollte. An den übrigen katholischen Kirchen sind die Geistlichen meistens Irländer.

3. Von einer starken Bewegung der Protestanten zur katholischen Kirche erzählten mir nicht nur Katholiken, sondern auch Protestanten. Letztere gaben als den ersten Grund an: weil der katholische Gottesdienst erhabener und ansprechender sei, und als den zweiten und Hauptgrund, weil die Katholiken alle einig seien. Von Pusey sagten die katholischen Geistlichen, daß er selbst noch irrig meine, die englische Kirche sei gut katholisch, daß dagegen seine Schüler leicht hierüber hinweg und zu uns kämen. Der Präsident des evangelischen Kirchenvereins hatte dem Vereine erklärt, daß er die Grundsätze des Dr. Pusey angenommen habe, so wie auch, daß diese Grundsätze nun bald im ganzen Lande herrschend werden würden. Gerne hätte ich Pusey in Oxford besucht, aber ich mußte meine ganze Zeit und Aufmerksamkeit dem widmen, um dessentwillen ich gekommen war, nämlich dem Father Mathew (sprich Mathju). Daß dieser irländische Kapuziner, wie Irland, so auch England und Schottland nüchtern machen wird, daran zweifele ich nicht. Ich bemerke hier in dieser Beziehung nur, was man vielleicht nicht erwartet, nämlich, daß Mathew die Leute gründlicher und vollständiger belehrt, als es in Deutschland zu geschehen pflegt. Er hielt vom 31. Juli bis 4. Sept.

jeden Tag, gewöhnlich von 12 Uhr Mittags bis zum Einbruche der Nacht, Versammlung, in der meistens zwanzig Reden gehalten wurden, und ein Jeder der 10 bis 100 tausend Anwesenden, hörte wenigstens eine lange Reihe derselben geduldig an.

Mathew ist 53 Jahr alt, ein sehr ansehnlicher und rüstiger Mann, der die Menschenfreundlichkeit selbst zu sein scheint. Er studirte zu Rom, ist Capuziner, gekleidet wie die irländischen Geistlichen, in schwarzem Oberrocke und Stiefeln, schlicht und würdig. Sein Wandel und Benehmen ist in jeder Beziehung tadellos und erbaulich. Früh aufstehend ist er Jedem zugänglich bis 9 Uhr Morgens, wo er das h. Meßopfer darbringt. Obgleich er darnach gewöhnlich bald hier bald dort meistens in hoher Gesellschaft einem Frühstücke beiwohnt, so speiset er doch nur des Abends, um ungehindert die Versammlung halten zu können. An den Sonntagen predigt er in dieser oder jener Kirche unter dem Hochamte, welches er selbst hält — unter großem Zulaufe. Er stellt seine Mäßigkeitsgrundsätze nicht als eigentlich christliche auf, wie einige Protestanten gethan haben, gegen die er kämpft; nur die christliche Gesinnung nimmt er bei denselben in Anspruch, und in sofern bezieht er sich auch wohl auf die h. Schrift und einzelne christliche Wahrheiten. Wie er alles Politische vermeidet, so auch alles Confessionelle. Ein Geistlicher der englischen Kirche hatte die Befürchtung ausgesprochen, daß Mathew die Leute katholisch machen werde. Hierauf antwortete er in meiner Anwesenheit vor einer großen Versammlung, in der sich Geistliche und Laien aller Confessionen fanden, auf folgende Weise: Ich nehme es dem Manne nicht übel, daß er eine solche Befürchtung hegt und ausspricht. Ich muß nur bemerken, daß ich absichtlich in Wort und That alles vermeide, was eine solche Befürchtung veranlassen und begründen könnte, und daß ich mich hierzu verpflichtet halte. Denn, wie ich vertraue, so bin ich berufen, die Leute nüchtern zu machen; wollte ich sie nun auch katholisch machen, so würde ich mir meine Hauptaufgabe unmöglich machen; es würden dann wenigstens viele Protestanten nicht zu mir kommen, während sie mir jetzt von ihren eigenen Predigern zugeführt werden. „Nein, fuhr er fort, wie fest ich auch überzeugt bin, daß wir Katholiken das wahre Christenthum haben und wie sehr ich auch wünsche, daß alle Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen, so werde ich Euch doch nicht katholisch machen; wenn es sonst Keiner thut, so müßt Ihr es selbst thun (großes Gelächter und Geklatsch)."

ben; keine von den vielen, die ich sah, war gothisch, aber jede in ihrer Art schön und kostbar. Zuweilen kann es kommen, daß eine solche Kirche ganz verlassen wird und leer steht, bis irgend ein Prediger in derselben auftritt und eine Gemeinde um sich sammelt. Auf diese Weise steht z. B. jetzt ein früherer Matrose, den ich oft sah, an der Spitze einer Gemeinde. Man gibt die Zahl der Kirchen, Kapellen u. s. w. in London auf dreihundert an; diese Angabe mag wohl nicht zu hoch sein, da man, ich möchte sagen, bei jedem Schritte und Tritte auf eine oder zwei Kirchen stößt. Die Methodisten predigen auch auf den Straßen, wo viele Menschen vorübergehn. Ob Jemand stehn bleibt, und sie anhört oder nicht, darum predigen sie ihren Gang; in der Regel fesseln sie aber doch Einen und den Andern.

2. Die Gotteshäuser der Katholiken werden Kapellen genannt, deren es in und auch um London zwei und zwanzig gibt; sie sind meistens wie die holländischen katholischen Kirchen, äußerlich von der Gestalt eines Wohn- oder Packhauses und so eingerichtet, namentlich so mit Bühnen versehen, daß sie so viele Menschen fassen, wie unsre größeren Landkirchen. Denn da in London über 200,000 Katholiken leben, so kommen auf jede der 22 Kapellen 9,100 Seelen, oder 6,000 Erwachsene über 14 Jahre alt. Von den Kapellen, die ich sah, hatte nur eine neuere auch äußerlich ein kirchliches Ansehn, einen Thurm, eine bedeutende Größe, drei Schiffe. Es ist dieses die Moorfields-Kirche, in der Dr. Wieseman seine Controverspredigten hielt. Sie liegt unmittelbar neben einer protestantischen Kirche, bloß durch eine Straße von dieser getrennt. Eine größere und schönere, die Georgs-Kirche, am rechten Themseufer gelegen, ist noch im Baue begriffen und so eben unter Dach. Sie ist gothisch, hat drei Schiffe, an jeder Seite sieben schlanke, freistehende gothische Säulen. Die äußeren Strebepfeiler werden schöne gothische Thürmchen bekommen. Der Thurm, der jetzt erst die Höhe der Kirche hat, soll ganz gothisch und 323 Fuß hoch werden. Die Kirche ist im Ganzen 240 Fuß lang, 74 Fuß breit und nur 59 Fuß hoch. Auf meine Bemerkung, daß sich die Kirche als gothisches Gebäude besser darstellen würde, wenn sie etwas höher wäre, antwortete man, nach der Versicherung des Baumeisters würde sie dann für eine gewöhnliche Pfarrkirche zu erhaben sein; dieser Vorzug müsse der künftigen Kathedrale vorbehalten werden. Uebrigens sind und werden die Fenster und andere gothische Verzierungen sehr schön gearbeitet. Während die alte Kirche abgelegen und versteckt

liegt, steht die neue frei an einer sehr breiten Straße und auch an beiden Seiten offen. Unmittelbar hinter der Kirche waren das Pfarrhaus, eine Schule und ein Klostergebäude nebst Kapelle im Baue begriffen und etwa 10 Fuß aus der Erde emporgestiegen. Das Kloster ist für jetzt anderswo wohnende barmherzige Schwestern bestimmt, die zugleich auch die Schule versehn werden. Um das nöthige Geld herbeizuschaffen, sind selbst auch die Schulkinder in Thätigkeit gesetzt, auch erwähnten die Geistlichen einer in Deutschland zu haltenden Collecte. Eine andere neue Kirche wird links von der Temse an einem großen Begräbnißplatze gebaut werden. Da dieser Platz — Commercial Road — dadurch sehr merkwürdig geworden ist, daß Father Mathew daselbst, während der ersten Tage seiner Anwesenheit in London, 20,000, und am vorletzten Tage noch 2,500 Mitglieder (unter diesen war ein Sohn von Chateaubriand) aufnahm, so wurde an dem letzten Tage von der ganzen Versammlung bejahet, daß die neue Kirche Father Mathews Kapelle heißen solle. Es gehören zu dieser Pfarrei 20,000 Seelen; sie hat 3 Geistliche. — Ein Hauptübelstand bei allen katholischen Kirchen in London ist dieser, daß Eintrittsgeld bezahlt werden muß und zwar nach Verschiedenheit der Plätze entweder ein oder sechs Penny's (etwa ein oder sechs Mariengroschen). Nur die Armen haben unentgeldlich einen abgelegenen Stand. Obgleich dieses Eintrittsgeld wohl nicht ein so großer Uebelstand sein mag, wie das schwere Beichtgeld in Holland, so wäre doch zu wünschen, daß die Geistlichen und die kirchlichen Gebäude auf andere Weise unterhalten werden könnten. Namentlich hörte ich die Klage, daß mitunter, um die Kirche zu füllen und so mehr Eintrittsgeld zu erlangen, Musik und Gesang zu wenig kirchlich seien, indem man z. B. bekannte und ausgezeichnete Theatersängerinnen singen lasse. In einer mir genannten Kirche rechnet man an den hohen Festen jedes Mal auf wenigstens sieben hundert Thaler Eintrittsgeld. Wie groß dieser Uebelstand aber auch ist, so ist er doch nicht so groß, wie der in den protestantischen Kirchen in Irland, wo die Wohlhabenden meistens den ganzen Raum der Kirche als Eigenthum an sich gebracht haben, und es auch nicht einmal gut sein lassen wollen, wenn die Prediger für die geringere Volksklasse Gallerien oder Bühnen errichten. Es ist dieses ein Unfug, den auch die Puseyiten rügen. London hat auch eine „deutsche katholische Kapelle," ziemlich mitten in der Stadt, wohl eine der kleinsten, an einer Stiege, im zweiten Stock über zwei Unterhäusern, die durch ein Einfahrtsthor getrennt sind, und

zur Wohnung des Pfarrers dienen. Der Pfarrer, Herr Jauch, ein Schweizer, ein noch junger und sehr tüchtiger Mann, bei dem ich eine sehr freundliche Aufnahme fand, darf nur deutsch Sprechenden die Beichte hören und muß beim Hauptgottesdienste erst englisch und dann deutsch predigen, welches Letzteres während der beiden Sonntage meiner Anwesenheit mir übertrug, damit ich die Mäßigkeitssache besprechen möchte. Außer der Vesper hält er an jedem Sonntage auch noch von 7—9 Uhr eine sehr besuchte Abendandacht, in der erst der Rosenkranz gebetet, dann englisch geprediget und darnach eine Litanei gesungen wird. Auch hier muß Alles vom Eintrittsgelde kommen, außer daß der Kaiser von Oesterreich jährlich 200 Thaler zuschießt. Zu dieser Kapelle halten sich von den 9,000 katholischen Deuschen, die in ganz London zerstreut leben, natürlich nur diejenigen, die entweder noch nicht hinlänglich englisch sprechen oder von dem freigebigen Pfarrer Jauch leichter und mehr Hülfe erlangen als anderswo; die übrigen halten sich zu näher gelegenen Kirchen. Wer in London das Recht zu kopuliren haben will, muß eine Abgabe von etwa 70 Thalern entrichten, die der Pfarrer Jauch bis jetzt noch nicht daran setzen konnte und wollte. An den übrigen katholischen Kirchen sind die Geistlichen meistens Irländer.

3. Von einer starken Bewegung der Protestanten zur katholischen Kirche erzählten mir nicht nur Katholiken, sondern auch Protestanten. Letztere gaben als den ersten Grund an: weil der katholische Gottesdienst erhabener und ansprechender sei, und als den zweiten und Hauptgrund, weil die Katholiken alle einig seien. Von Pusey sagten die katholischen Geistlichen, daß er selbst noch irrig meine, die englische Kirche sei gut katholisch, daß dagegen seine Schüler leicht hierüber hinweg und zu uns kämen. Der Präsident des evangelischen Kirchenvereins hatte dem Vereine erklärt, daß er die Grundsätze des Dr. Pusey angenommen habe, so wie auch, daß diese Grundsätze nun bald im ganzen Lande herrschend werden würden. Gerne hätte ich Pusey in Oxford besucht, aber ich mußte meine ganze Zeit und Aufmerksamkeit dem widmen, um dessentwillen ich gekommen war, nämlich dem Father Mathew (sprich Mathju). Daß dieser irländische Kapuziner, wie Irland, so auch England und Schottland nüchtern machen wird, daran zweifele ich nicht. Ich bemerke hier in dieser Beziehung nur, was man vielleicht nicht erwartet, nämlich, daß Mathew die Leute gründlicher und vollständiger belehrt, als es in Deutschland zu geschehen pflegt. Er hielt vom 31. Juli bis 4. Sept.

jeden Tag, gewöhnlich von 12 Uhr Mittags bis zum Einbruche der Nacht, Versammlung, in der meistens zwanzig Reden gehalten wurden, und ein Jeder der 10 bis 100 tausend Anwesenden, hörte wenigstens eine lange Reihe derselben geduldig an.

Mathew ist 53 Jahr alt, ein sehr ansehnlicher und rüstiger Mann, der die Menschenfreundlichkeit selbst zu sein scheint. Er studirte zu Rom, ist Capuziner, gekleidet wie die irländischen Geistlichen, in schwarzem Oberrocke und Stiefeln, schlicht und würdig. Sein Wandel und Benehmen ist in jeder Beziehung tadellos und erbaulich. Früh aufstehend ist er Jedem zugänglich bis 9 Uhr Morgens, wo er das h. Meßopfer darbringt. Obgleich er darnach gewöhnlich bald hier bald dort meistens in hoher Gesellschaft einem Frühstücke beiwohnt, so speiset er doch nur des Abends, um ungehindert die Versammlung halten zu können. An den Sonntagen predigt er in dieser oder jener Kirche unter dem Hochamte, welches er selbst hält — unter großem Zulaufe. Er stellt seine Mäßigkeitsgrundsätze nicht als eigentlich christliche auf, wie einige Protestanten gethan haben, gegen die er kämpft; nur die christliche Gesinnung nimmt er bei denselben in Anspruch, und in sofern bezieht er sich auch wohl auf die h. Schrift und einzelne christliche Wahrheiten. Wie er alles Politische vermeidet, so auch alles Confessionelle. Ein Geistlicher der englischen Kirche hatte die Befürchtung ausgesprochen, daß Mathew die Leute katholisch machen werde. Hierauf antwortete er in meiner Anwesenheit vor einer großen Versammlung, in der sich Geistliche und Laien aller Confessionen fanden, auf folgende Weise: Ich nehme es dem Manne nicht übel, daß er eine solche Befürchtung hegt und ausspricht. Ich muß nur bemerken, daß ich absichtlich in Wort und That alles vermeide, was eine solche Befürchtung veranlassen und begründen könnte, und daß ich mich hierzu verpflichtet halte. Denn, wie ich vertraue, so bin ich berufen, die Leute nüchtern zu machen; wollte ich sie nun auch katholisch machen, so würde ich mir meine Hauptaufgabe unmöglich machen; es würden dann wenigstens viele Protestanten nicht zu mir kommen, während sie mir jetzt von ihren eigenen Predigern zugeführt werden. „Nein, fuhr er fort, wie fest ich auch überzeugt bin, daß wir Katholiken das wahre Christenthum haben und wie sehr ich auch wünsche, daß alle Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen, so werde ich Euch doch nicht katholisch machen; wenn es sonst Keiner thut, so müßt Ihr es selbst thun (großes Gelächter und Geklatsch).“

Uebrigens fanden sich englische und andere protestantische Geistliche nicht selten auch selbst bei Mathew auf der Rednerbühne ein, wo sie eben so, wie ein jeder Andere, kniend vor Mathew das Versprechen ablegten und vor- oder nachher eine Rede hielten. In dieser Rede stellten sie Mathew als den Mann dar, der offenbar von Gott berufen sei, wie Irland, so auch England nüchtern zu machen, und in dieser Beziehung, aber freilich auch nur in dieser Beziehung, müßten sich auch die Mitglieder anderer Confessionen an ihn schließen. Einst überreichte ein protestantischer Prediger dem Mathew eine Adresse mit der Ueberschrift: „Adresse an den wahrhaft ehrwürdigen Father Mathew, von der protestantischen Mäßigkeitsgesellschaft in Süd-london." Als Mathew gedankt hatte, bemerkte er, daß ihm das Wort Protestantisch da nicht gefalle. Es sei leider wahr und traurig genug, daß wir Menschen in unsern allerwichtigsten Angelegenheiten verschiedenen Glaubens und Bekenntnisses seien; er begreife aber nicht, warum man diese traurige Verschiedenheit überall bemerklich und geltend machen müsse, sogar auch hier, wo doch, nach den eigenen Worten der Adresse, gar kein Unterschied obwalte. Es fehle nur noch, daß man von protestantischen und katholischen Ackerbaugesellschaften u. s. w. spreche, (Beifall und Gelächter). Darnach trat der protestantische Prediger wieder vor, nahm das Wort zurück, versicherte dann aber, man habe dieses Wort hier nur deswegen angebracht, damit Father Mathew und die Versammlung nicht übersehen möchten, daß sie alle Protestanten seien und sich desungeachtet in dieser Sache an ihn schlössen, überzeugt, daß die Confession hier nicht in Betracht komme. (Beifall.) Mathew sagte hierauf, er freue sich sehr, daß er den Muth gehabt habe, die Sache frei und offen zu besprechen, denn man habe sich nun wenigstens in London für alle Zukunft darüber verständigt (Beifall.) Im Allgemeinen glaube ich behaupten zu dürfen, daß Mathew von allen Confessionen in London als ein außerordentlicher Wohlthäter der Menschheit hoch geachtet wird, — er, der Katholik, der Capuziner!

Der evangelisch-protestantische Bischof Dr. Eylert über die Ohrenbeichte.

Obgleich die öffentlichen Blätter aus der bekannten und in mehrern Auflagen erschienenen Schrift: „Charakter-Züge

und historische Fragmente aus dem Leben des Königs von Preußen Friedrich Wilhelm III. Gesammelt von Dr. Eylert, evangel. Bischofe u. s. w. I. Theil" manches Interessante mitgetheilt haben; so erinnern wir uns doch nicht, daß irgendwo in diesen Mittheilungen eines Faktums Erwähnung geschehen wäre, welches der Verfasser obiger Schrift S. 357. erzählt und als wichtiges Moment im religiösen Leben des verstorbenen Königs hervorhebt. Er berichtet nämlich, daß der König im Jahre 1831 ihm einen Aufsatz unter dem Titel: vom Amte der Schlüssel, oder der bindenden und lösenden Kraft der Kirche, überreicht, und mündlich den Wunsch ausgesprochen habe, statt der, wie Er sich ausgedrückt, flauen allgemeinen Beichte die energische Specialbeichte wieder eingeführt zu sehen. Bei dieser Gelegenheit verbreitet sich Dr. Eylert ausführlich über die hohe Wichtigkeit der Specialbeichte, und sagt unter Anderm Folgendes: „Schon aus diesem allgemeinen humanen Gesichtspunkte betrachtet, liegt die Lehre der h. Schrift von der sittlichen Nothwendigkeit des Sünden-Bekenntnisses und die Anordnung der Kirche in Feststellung der Beichte, namentlich bei der Feier des h. Abendmahls, tief in dem Bedürfnisse eines jeden wahren Christen, wie in der Natur und Beschaffenheit der christlichen Religion selbst . . . . . . In der Beichte, wenn sie von Seiten des Confitenten und des Confessionarius wirklich ist, was sie sein kann und sein soll, liegt die bindende, zusammenhaltende Kraft einer jeden Gemeinde: sie sichert und sanctionirt alle Parochial-Grenzen und Rechte; sie fesselt an die Kirche, in welche man eingepfarrt ist; sie nährt, wo sie gilt und wirksam ist, den kirchlichen Sinn und verhütet den Indifferentismus und Separatismus; sie erhält wach und wirksam das Bewußtsein des heiligen Zusammenhanges mit der Kirche; in ihr liegen die tiefen Lebenswurzeln jeder wahren, eingreifenden geistlichen Seelsorge; sie ist das schönste und zarteste Band des Vertrauens, welches den Hirten und die Heerde verknüpft; sie ist freilich der schwerste und mühevollste, aber gewiß auch der wichtigste und segensreichste Theil des christlichen Predigtamtes, und der evangelischen Kirche konnte keine tiefere Wunde in ihr inneres Leben geschlagen werden, als dadurch geschehen ist, daß man die Special-Beichte abschaffte, und an deren Stelle die, freilich für beide Theile bequeme, allgemeine Beichte einsetzte. Wenn jene nicht mehr leistete, was sie, ihrer Bestimmung nach, leisten konnte und sollte, und eine leere Form geworden war, so berechtigte dieß noch nicht, diese Form zu zer-

schlagen; man hätte sie erhalten sollen, um ein neues, frisches Leben in sie zu bringen, — statt daß nun jene, die sogenannte allgemeine Beichte, in ihrer Diffusion auch nicht einmal eine Form mehr hat, indem sie alle Schranken vernichtet und eine völlige Willkür gestattet. Dieß ist so einleuchtend und in seinen auflösenden Wirkungen so klar geworden, daß Jeder, selbst der entschiedenste Gegner aller hierarchischen Attentate, so lange er nur noch die Heiligkeit der Sache selbst ehrt, darüber nicht zweifelhaft bleiben kann."

Zustände der evangelischen Kirche.

Der kirchliche Anzeiger von Dr. Hahn berichtet in Nr. 35 und 36 über die Ergebnisse einer am 9. August d. J. gehaltenen Pastoral-Conferenz, in welcher die Versammelten, 27 evangelische Geistliche und Candidaten, einige „Lebensfragen der jetzigen Kirchenzeit" zum Gegenstande ihrer Berathung gemacht haben. Es wurden aber hervorgehoben: 1) die Symbolfrage, 2) die Uebergriffe der papistischen (sic!) Geistlichen in die Rechte der evangelischen Kirche, 3) die Kopulation schriftwidrig geschiedener Personen.

Ueber 1. Die in nachstehender Erklärung enthaltenen Paragraphen wurden von sämmtlichen Anwesenden, mit Ausnahme eines Einzigen, genehmigt.

„Erklärung über die Bekenntnißschriften."

§. 1. „Die heilige Schrift ist die einzige Quelle und Norm des evangelischen Glaubens."

§ 2. „Da in der heiligen Schrift die Glaubenslehren einzeln und ohne Zusammenhang enthalten sind, da sich ferner alle christlichen Parteien bei aller Verschiedenheit auf die Schrift berufen, so bedarf die evangelische Kirche eines Bekenntnisses, und erfahrungsmäßig hat nie eine Kirche ohne ein solches bestanden." (Es ist unstreitig zu loben, daß hier das Bedürfniß eines gemeinsamen Bekenntnisses ausdrücklich anerkannt wird, nicht etwa in jener vagen Bedeutung, die so vielen modernen Protestanten beliebt, wornach die Annahme, daß in der Bibel die Quelle der christlichen Wahrheit gegeben sei, für sich allein schon genügen und als das einzig zu fordernde Bekenntniß sich qualifiziren soll — denn jene Annahme in ihrer Allgemeinheit

gibt noch gar keinen bestimmten Glaubensinhalt, — sondern in dem Sinne, in welchem das Bekenntniß einen Cyclus von bestimmten christlichen Lehrsätzen ausspricht. Es leuchtet ein, daß nur in diesem Falle eine eigentliche Einheit des Glaubens möglich ist. Die Einheit des Glaubens aber, als das innere Band, bedingt das Bestehen einer Kirche: wo diese Einheit auseinandergeht und sich auflöst, da ist auch die innere Auflösung der Kirche schon eingetreten, und der äußere Verfall muß als naturgemäße Wirkung hinzukommen).

§. 3. „Dieses Bekenntniß ist das Zeugniß dessen, was die Kirche als schriftmäßigen Glauben gemeinsam anerkannt, gegenüber theils den schriftwidrigen Menschensatzungen der kath. Kirche, theils als Zusammenfassung der von der Kirche anerkannten Fundamental-Lehren, gegenüber der schwankenden subjectiven Auffassung.“ (Aber welche Bürgschaft wird denn die evangelische Kirche, es sei nun die jetzige unirte oder die lutherische oder die calvinische u. s. w., aufweisen können, daß das, was gerade sie als schriftgemäßen Glauben gemeinsam anerkannt, wirklich und vollkommen schriftgemäß sei, und daß die Unsicherheit der subjectiven Auffassung ihr Verfahren in keiner Weise berühre? Fehlt es in ihrem Schooße an einer infalliblen Autorität, und will sie selbst sich eine solche Autorität keineswegs vindiciren; so sollte man doch denken, daß jedenfalls *ihre* Aussprüche unter die Kategorie von *Menschensatzungen* fallen müßten, und es klingt daher sonderbar, wenn das alte Lied von den Menschensatzungen in der katholischen Kirche immer wieder von Neuem angestimmt wird.)

§. 4. „Unser evangelisches-kirchliches Bekenntniß ist niedergelegt in den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche, hauptsächlich in der Augustana, welche nicht bloß eine historische Bedeutung haben, sondern den wesentlichen und unveränderlichen Glaubensinhalt der evangelischen Kirche bezeichnen.“ (Welche Bewandtniß es mit diesem *unveränderlichen* Glaubensinhalt nach der Ansicht der Versammelten selbst habe, werden wir bald nachher sehen.)

§. 5. „Außerdem haben die symbolischen Schriften, namentlich die Augustana, allgemein, wie durch die Kirchengeschichte und Kirchenordnung der verschiedenen evangelischen Länder bestätigt wird, eine kirchenrechtliche Sanktion erhalten, und besteht dieselbe noch fort, weil eine Abrogation der symbolischen Schriften bisher nicht stattgefunden hat.“

§. 6. „Dabei erkennen wir an, daß die Bekenntnißschriften, wenn sie auch den wesentlichen Inhalt des Glaubens aus-

sprechen und einer destruktiven Kritik in dieser Beziehung nicht unterliegen können, dennoch eben, weil sie Menschenwerke sind, einer gläubigen und ernsten Forschung der Wissenschaft sich nicht entziehen können." (Also Menschenwerke sind sie denn doch, jene Bekenntnißschriften, enthalten aber nach §§. 3. und 4., obgleich Menschenwerke, nichts destoweniger ganz sicher keine schriftwidrigen Menschensatzungen, sondern den schriftgemäßen Glauben, den wesentlichen und unveränderlichen Glaubensinhalt der evangelischen Kirche. Andererseits können sie freilich als Menschenwerke doch auch wiederum der gläubigen und ernsten Forschung der Wissenschaft sich nicht entziehen. Wie weit diese Forschung mit der Zeit gehen dürfte, ist an dieser Stelle nicht mit Bestimmtheit gesagt. Zwar scheint es, da eine destruktive Kritik in Beziehung auf den wesentlichen Inhalt für unzulässig erklärt wird, daß der Forschung ähnliche Grenzen gesteckt seien, wie etwa der Forschung des wissenschaftlichen Katholiken in Absicht auf den symbolischen Lehrbegriff seiner Kirche; aber dies kann ja doch nicht füglich gemeint sein: denn wie könnte es bei einiger Consequenz schlechthin verwehrt werden, an dem Inhalt solcher Bekenntnißschriften, die nur Menschenwerke sind, auch wohl wesentliche Veränderungen vorzunehmen? Darum tritt der folgende §. schon muthiger auf.

§. 7. „Es bleibt übrigens der Kirche auch vorbehalten, bei ihrer weitern Entwicklung ihren Fortbau durch ein neues Symbol zu begründen." (Wird etwa das neue Symbol den wesentlichen und unveränderlichen Glaubensinhalt der evangelischen Kirche, wie er in den frühern Symbolen ausgesprochen war, ganz unberührt lassen? Aendert es ihn aber, wenn auch nur theilweise, um nur ein neues sein zu können; so kommen ja jetzt noch augenfälliger die Menschensatzungen an irgend einer Stelle hervor.)

§ 8. „Ehe jedoch ein solcher Zeitpunkt eintritt, sehen wir uns heilig verpflichtet, an den Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche, namentlich der Augustana, festzuhalten." (Natürlich wird diese Verpflichtung aufhören, sobald nur erst ein solcher Zeitpunkt eintritt, was nach dem vorigen §. sehr wohl geschehen kann. Es wird jetzt im Gegentheile Pflicht werden, mit der Annahme des neuen Symbols das alte aufzugeben, nicht mehr an demselben festzuhalten, obgleich es, wie oben versichert wurde, den wesentlichen und unveränderlichen christlichen Glaubensinhalt, gereinigt und frei von den schriftwidrigen Menschensatzungen der katholischen Kirche, ausdrückt.)

Es will uns scheinen, daß die mitgetheilte „Erklärung über die Bekenntnißschriften," wenn auch in sofern gewiß achtungswerth, als sich das Bedürfniß einer festen positiven Grundlage darin zu erkennen gibt, doch allzu offenbar das Gepräge der Inconsequenz und innern Haltlosigkeit an der Stirne trägt.

Ueber 2. „Herr Bruder Bärthold (heißt es) leitete die Aufmerksamkeit der Conferenz auf die Uebergriffe der papistischen Geistlichen in die Rechte der evangelischen Kirche, und zeigte in ergreifender Weise, wie das letzte Ziel des Papstthumes noch immer die Vernichtung der evangelischen Kirche sei, als durch mannhaftes und einmüthiges Entgegenstellen der evangelischen Geistlichen. . . . Die versammelten Brüder gaben sich das Wort in Predigt, Katechisation und sonst bei jeder sich darbietenden Veranlassung die antievangelische Irrlehre des Papismus ohne Persönlichkeit, ernst und würdig an der Wurzel anzugreifen, und mit dem Schwerte des Geistes, dem göttlichen Worte, zu bekämpfen." — Das heißt doch Aug' um Aug', Zahn um Zahn fordern, und noch mehr als dieses. Denn das ist gewiß die allergründlichste Vernichtung, die man beabsichtigen kann, wenn man etwas gerade an der Wurzel selbst angreift und radicitus zu tilgen sucht. Nun haben sich aber die versammelten Brüder, durch die Rede des Bruders Bärthold ergriffen, einander das Wort gegeben, bei jeder Veranlassung die antievangelische Irrlehre des Papismus an der Wurzel anzugreifen. Ist das wohl edel und großmüthig, so zu vergelten? und wäre es nicht besser, vor Allem die zahlreichen und gefährlichsten Feinde im eigenen Hause, jene Philosophen und philosophirenden Theologen, die gegen Christenthum und gegen alle Symbole schaarenweise anstürmen, mit dem Schwerte des Geistes zu bekämpfen? Ob übrigens der Papismus (wie die Versammelten sich delicater Weise, und sogar in öffentlichen Urkunden, auszudrücken belieben), von den ihm angekündigten neuen Entwurzelungsversuchen etwas Besonderes zu fürchten habe, dies lassen wir ganz dahingestellt sein. So viel ist gewiß, daß an seiner Entwurzelung schon seit Jahrhunderten fleißig gearbeitet worden, und daß er dessenungeachtet noch immerfort grünet und blühet und in jugendlicher Kraft und Herrlichkeit dasteht.

Ueber 3. Wir lesen hier Folgendes: „Die Versammelten erkannten zunächst die beiden Scheidungsgründe der πορνεία in der Ehe und der böslichen Verlassung für schriftgemäß und zwar für allein schriftgemäß." — Ferner: „die Kopulation

schriftwidrig geschiedener Personen erkannten alle Versammelten als dem Gewissen und Amt eines evangelischen Predigers zuwiderlaufend an."

In einer Beilage, welche ein Uebereinkommen in Behandlung der gemischten Ehen enthält, findet sich folgende nicht uninteressante Stelle: „Bei Schließung ehelicher Bündnisse haben die Unterzeichneten auch das mit Schmerz erlebt, daß ihnen hie und da Aufgebot und Trauung geschiedener Katholiken, von denen kein Theil der evangelischen Kirche angehört, noch jemals angehören will, zugemuthet worden ist; sie fühlen sich aber durch ihr Gewissen, so wie aus Rücksicht auf die Würde der evangelischen Kirche, verpflichtet, zur Schließung solcher Ehen für die Zukunft ihren Beistand zu versagen." — Man begreift kaum, wie den Berichtenden jemals Zumuthungen der genannten Art, die ebenso verletzend für die evangelische als die katholische Kirche wären, haben zugehen können, und warum sie diese Zumuthungen, von welcher Seite her sie auch immer kommen mochten, nicht schon früher auf das entschiedenste zurückgewiesen haben. Doch ist der Entschluß künftig anders zu handeln, jedenfalls ehrenwerth.

Derselbe Anzeiger theilt aus dem Berichte der 48sten Versammlung der Londoner Missionsgesellschaft im Jahre 1842 folgende Notiz mit. Die Gesellschaft unterhält in verschiedenen Theilen der Welt:

	Stationen und Nebenstationen.	Missionen.	Gehülfen.
1) Südsee	159	36	159
2) Ultra-Ganges	5	10	4
3) Ostindien	122	55	274
4) Mittelländisches Meer . .	1	1	—
5) Südafrika u. afrik. Inseln	60	35	68
6) Westindien	46	24	38
	393	161	543

mit 115 Gemeinden, 13,156 Abendmahls-Genossen und 42,960 Schülern.

Das Einkommen betrug: 80,874 Pfd. — Sch. 2 Pf.
Die Ausgabe betrug: 87,868 Pfd. 15 Sch. 10 Pf.

Seit Erfindung der Buchdruckerkunst bis zu Anfange des 19ten Jahrhunderts wurden 2 Millionen Bibeln gedruckt in 19 Sprachen. Seit 1804, wo in England die erste Bibelgesellschaft gegründet wurde, bis 1842, also innerhalb 38 Jahren, sind in allen Erdtheilen zusammen 7320 Bibelgesellschaften entstanden.

Von diesen 7320 bestehen:

1)	In Großbritannien . .	2228
2)	In Irland	550
3)	Auf dem europäischen Continent	1400
4)	In Asien	83
5)	In Afrika	16
6)	In Amerika	2800
7)	In Australien	17
8)	In Westindien . . .	226
	(von diesen haben 69 die freien Neger errichtet)	
		7320.

Innerhalb dieser 38 Jahre haben die genannten Vereine 20 Millionen Bibeln verbreitet in 158 Sprachen. Davon erhielten:

1) die christlichen Länder Europa's und des östlichen Amerika's 18,720,420
2) die übrige ganze Heidenwelt . . 1,279,580
und zwar:
a) die Bewohner des mittlern Asiens 2,000
b) die 360 Mill. Bewohner China's 20,000
c) die Bew. d. Ins. d. still. Weltmeers 20,000
d) die Bewohner Afrika's . . 16,000
e) die 200 Mill. Bewohner Indiens 500,000 Evangelien.

Zur Statistik der katholischen Kirche.

Im Verlage der P. P. Mechitaristen in Wien ist der „Römische Kirchen- und Staats-Schematismus für das Jahr 1843" in deutscher Uebersetzung erschienen. Nach demselben ist

der jetzt regierende Papst Gregor XVI. in der Reihenfolge der Päpste, vom h. Petrus ab, der 258ste. Er ist 78 Jahr alt und im 13ten Jahre seines Pontifikates. — Die Zahl der lebenden Kardinäle beträgt im Ganzen 62. 5 von denselben sind aus dem Orden der Bischöfe, 46 aus dem Orden der Priester, und 11 aus dem Orden der Diakonen. 5 derselben sind von dem Papste Pius VII. 9 von Leo XII. und 48 von Sr. Heiligkeit dem jetzt regierenden Papste Gregor XVI. zu der Kardinals-Würde erhoben worden. Außer diesen sind von Sr. Heiligkeit, Gregor XVI. in dem geheimen Konsistorium vom 14. September 1840 Einer, in dem geh. Konsist. vom 1. März 1841 Einer und in dem geh. Konsist. vom 12. Juli 1841 zwei, im Ganzen 4 in petto behalten, und 4 Titel sind erledigt. Das gesammte Kardinals-Collegium besteht aus 70 Mitgliedern. Gestorben sind während des Pontifikates Sr. Heiligkeit, Gregors XVI., 50 Kardinäle. Eben jenem Schematismus zufolge, sind in der katholischen Christenheit 12 Patriarchen, nämlich: von Constantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Venedig, West-Indien, Lissabon, Antiochien der griechischen Melchiten, Antiochien der Maroniten, Antiochien der Syrer, Babylon der Chaldäer in Mesopotamien und Cilicien der Armenier; ferner ungefähr 728 Erzbischöfliche und Bischöfliche Diözesen, 91 Apostolische Vikare, Delegaten und Präfekten: 13 in Afrika, 15 in Amerika, 28 in Asien (von welchen 15 in China und 10 in Ostindien), 31 in Europa (von denen 4 in Deutschland, 8 in England, 5 in Holland, 3 in Schottland, 1 in Schweden) und 4 in Oceanien (Australien).

Frankreich.

Der Bischof von Orleans hat in der neuesten Zeit mehre Verordnungen für den Klerus seiner Diözese erlassen, welche von den Einsichten und dem erleuchteten Eifer dieses Prälaten ein gutes Zeugniß ablegen. Durch ein Rundschreiben vom 9. Juli sind die kirchlichen Konferenzen vorgeschrieben worden. Demzufolge muß mit Ausnahme der Fasten und der österlichen Zeit in jedem Dekanate alle Monate eine Konferenz gehalten werden. Die Konferenzarbeiten werden statt der Grade und Konkursarbeiten dienen, welche früher erforderlich waren. Die Geistlichen, welche sich bei diesen Konferenzen auszeichnen, werden ceteris paribus vor allen andern zu den angesehensten Pfar-

reien, zu den Kanonicaten und den höchsten Dignitäten in der Diözese befördert werden. Durch diese Verordnung sind mehre Geistliche, welche nahe daran zu sein glaubten Domherren u. s. w. zu werden, in ihrer Laufbahn bedeutend zurückgeworfen worden. Es wird ihnen schwer, zu begreifen, daß man nach dieser Ordonnanz durch Sitzen und Studiren eher zum Ziele gelangen könne, als durch Laufen. Durch eine Ordonnanz vom 5. Juli wird eben so weise verordnet, daß alle Geistliche, welche noch nicht fünf Jahre Priester sind, sich jährlich zu einem Examen stellen müssen. Derselbe Bischof hatte bereits 1840 das Officialat in seiner Diözese hergestellt; durch Ordonnanz vom 18. Juli sind zusätzliche Artikel hierzu bekannt gemacht werden. Das Officialat wird aus einen Präsidenten, zwei Assessoren, einem Promotor und einem Greffier zusammengesetzt werden. Das Officialat hat die Aufgabe, die Kirchendisziplin in der Diözese aufrecht zu halten. Allen Denuntiationen, Anträgereien und Verdächtigungen ist dadurch ihre Kraft genommen. Die Geistlichen der Diözese Orleans erfreuen sich in ihrer kirchlichen Stellung hierdurch eines ordentlichen Gerichtes und können um so ruhiger an der Lösung der Aufgabe arbeiten, welche ihnen ihre Vokation gestellt hat.

Die Professoren Braun und Achterfeldt sind noch nicht von der Universität entfernt. Sie haben immer noch den Rang eines Professors und fahren fort, gegen die Intention des Erzbischofes-Coadjutor, sie nicht unter die Professoren der Theologie zu zählen, zu reklamiren. Aber die Studenten haben angefangen sich offenbar gegen sie und zu Gunsten des Abbé Dieringer zu erklären, welcher Herrn Achterfeldt in der Leitung des theologischen Kollegiums (convictorium) ersetzt.

Journal historique et littéraire de Liége Tom. X. Livr. 4.

Kirchenrechtliches.

Wir haben in den frühern Heften einzelne Beschlüsse der belgischen Gerichtshöfe in Prozeßsachen, welche das Kircheneigenthum betreffen, mitgetheilt. Was namentlich die Streitigkeit zwischen der Kommüne und Kirchenfabrik zu Tilff betrifft: so halten wir es für nöthig, folgenden Artikel darüber nachträglich mitzutheilen.

La Cour de Cassation, par deux arrêts prononcées le 20 juillet dans les causses des fabriques des églises Jemeppe et de Tilff, demanderesses en cassation, contre les communes de ces noms, a cassé deux arrêts de la cour d'appel de Liége qui avoient décidé que les presbytères et les cimetières, en Belgique, appartenoient aux communes et non aux fabriques, et a renvoyé ces causes devant la cour d'appel de Bruxelles. Ces deux arrêts, rendus sur les plaidoiries de MMes Bosquet et Bottin pour les demanderesses en cassation, et MMes Dolez et De Behr pour les communes défenderesses, et sur les conclusions conformes de M. l'avocat-général Delandre, — dans la cause de la fabrique de Jemeppe, — tout en reconnoissant aux administrations communales les attributions d'autorité, de police et de surveillance qui leur sont conférées par le décret du 23 prairial de l'an XII sur les sépultures, ainsi que les distinctions et mesures consacrées per ce décret, pour le cas où plusieurs cultes sont professés dans une même commune, — décident que les presbytères et les cimetières ayant été avant la réunion de la Belgique à la France des propriétés fabriciennes dans notre pays, ont par suite été compris dans les restitutions faites au culte catholique et aux fabriques en vertu des nombreuses lois et décrets sur cette matière et notamment par la loi du 28 germinal de l'an X, organique du concordat, et par l'arrêté du 7 thermidor de l'an XI.

Dr. Hirscher in Freiburg.

Die freiburger Zeitschrift für Theologie — herausgegeben von Dr. Hug u. s. w., enthält S. 375—448. eine ausführliche Erklärung des Dekans der theol. Fakultät zu Freiburg, Dr. Schlayer, über die Anfeindungen, welche Dr. Hirscher in der jüngsten Zeit erfahren hat. Jene Erklärung ist ein höchst wichtiges Aktenstück für die deutsche Zeitgeschichte, auf welches wir unsere Leser hierdurch aufmerksam zu machen nicht verfehlen. Gelegenheit zu ausführlicherer Besprechung desselben wird uns hoffentlich das nächste Heft unserer Zeitschrift darbieten.



